

**CB
45**

Pierre Grelot

Los evangelios

Origen, fechas, historicidad

EDITORIAL VERBO DIVINO
Avda. de Pamplona, 41
ESTELLA (Navarra)
1984

Desde comienzos de siglo por lo menos, la lectura de los evangelios se ha hecho bajo el peso de una sospecha que no acaba de desaparecer: «¿Todo esto sucedió realmente tal como está escrito?». Se conocen las posiciones de los adversarios en este combate en torno a los evangelios y a la fe en Jesucristo. Por un lado, las críticas racionalistas se enfrentan con las tradiciones de los creyentes en nombre de la ciencia: los evangelios no hacen más que reflejar las ideas de los cristianos sobre el mito del hombre-Dios de finales del siglo I y comienzos del II; en definitiva, el historiador no puede decir mucho sobre el «Jesús de la historia».

Contra esta posición otros sostienen la historicidad absoluta de estos textos, que son un informe fiel de los recuerdos sobre Jesús de Nazaret, redactados por los apóstoles y sus colaboradores poco después de los acontecimientos. Sospechar de su historicidad equivaldría a negar su carácter inspirado. Por ejemplo, cuando apareció el *Jesús* de R. Bultmann en 1926, una biblia católica hablaba así de las tentaciones de Jesús: «Hecho verdaderamente real y objetivo... Por tanto Satanás se presenta visiblemente, bajo una forma corporal... Llevando su audacia hasta el colmo, llevó realmente a Jesucristo a través de los aires y lo colocó en la cima del templo». O bien, a propósito de la estrella de los magos: «Es probable que este astro haya sido creado expresamente para esta circunstancia y que consistiera en un meteoro milagroso, que flotase en nuestra atmósfera, apareciendo y desapareciendo según las disposiciones divinas» (*Biblia* de L. C. Fillion).

Todavía prosigue este mal combate de la fe contra la ciencia; no faltan creyentes bien intencionados que se complacen en repetir, con cierto aire científico, algunas posiciones ya caducas que se consideran favorables a la fe. Así por ejemplo, J. A. T. Robinson, en un libro reciente, pretende que los evangelios fueron redactados dentro del espacio de 20 años—40 todo lo más— después de pentecostés. Para otros, fueron escritos en hebreo, ¡como si esto les confiriese una historicidad indiscutible!

En medio de las polémicas, de las modas y de las costumbres, es necesario puntualizar serenamente las cosas y dejar bien planteadas las verdaderas cuestiones: ¿Qué son los evangelios? ¿Por qué y cómo fueron escritos en la iglesia? ¿Cómo pueden actualmente suscitar y alimentar nuestra fe en el Señor Jesús? Profesor del Instituto Católico de París, Pierre GRELOT está bien situado para clarificar el debate; todos conocen el rigor y la claridad de su enseñanza. Aquí nos ofrece unos puntos de apoyo muy serios y unos elementos de reflexión para todos los que, de una manera o de otra, estamos comprometidos en la educación de la fe.

INTRODUCCION

Las cuestiones sobre el origen, la fecha de redacción y la historicidad de los evangelios tienen evidentemente su importancia. Están ligadas hasta cierto punto entre sí, con tal que examinemos también el trabajo previo de preparación de estos libros, tal como los tenemos actualmente. Es este un terreno de investigación en el que se han propuesto las hipótesis más variadas desde finales del siglo XVIII por autores de muy distintas opiniones: católicos y protestantes, creyentes y racionalistas, historiadores y teólogos. Se necesitaría todo un libro para presentar un panorama general. No es este el momento para ello.

UNA POSTURA «TRADICIONAL»

En la época de los padres de la iglesia era corriente aceptar una cronología corta, que situaba todos los libros del Nuevo Testamento durante la generación de los apóstoles. Se basaban en los datos tradicionales recogidos en el siglo II para asegurar la *canonicidad* de aquellos libros solamente que constituyesen una autoridad en materia de fe y de prácticas cristianas, y para defender la «tradicción apostólica» contra la literatura apócrifa por la

que los herejes de la época, los gnósticos, intentaban acreditar sus especulaciones fraudulentas. El principio de la «autoridad apostólica» de los libros era entonces más importante que las indagaciones de detalle sobre su modo de composición y sobre la fecha exacta de su edición, aunque no fueran indiferentes a ellas. Todas las *Introducciones* de los comentarios modernos destacan con esmero estos antiguos testimonios, que tienen un valor documental innegable sin llegar a comprometer a la fe como tal. Se puede advertir entonces que el *evangelio según Mateo* se ponía ya en relación con el apóstol de este nombre, el *evangelio según Marcos* con la persona de Pedro, el *evangelio según Lucas* con la de Pablo, de una manera más imprecisa, y el *cuarto evangelio* con la de Juan hijo de Zebedeo (véase recuadro de p. 8).

Así pueden compararse los diversos testimonios —que convergen en sus líneas generales— procedentes de Papias, obispo de Hierápolis en Frigia (entre el 100 y el 125), de Ireneo, obispo de Lyon (último cuarto del siglo II), de Clemente de Alejandría (finales del siglo II), de la lista de Roma llamada «Canon de Muratori» (probablemente por el 165), de Orígenes (primera mitad del siglo III). Pero se advertirá que, por el 160-170, el obispo

Dionisio de Corinto atribuya ya el Apocalipsis a un Juan distinto del apostol y que en el siglo IV el obispo ultra-conservador Epifanio de Salamina no vacilaba en retrasar hasta finales del siglo I la fecha del evangelio segun Juan es poco probable conociendo a su autor que esta opinion pudiera concebirse en sus tiempos como innovadora. El conjunto de todos estos testimonios fue recogido en el siglo IV por el historiador Eusebio de Cesarea autor de una *Historia eclesiastica* que es un verdadero arsenal de documentos y por san Jeronimo que reviso la antigua traduccion latina de los evangelios.

Sea de ello lo que fuere estos datos antiguos se conservaron sin ser retocados en nada hasta el advenimiento de la critica biblica en el siglo XIX. Esta critica asumida en primer lugar —¡fue una lastima!— por los historiadores racionalistas y los protestantes liberales transformo la situacion intentando fechar los textos segun su contenido interno no sin desembocar a veces en fechas demasiado tardias y eliminando todo lo que en esos libros se presentaba como inverosimil en virtud de lo «sobrenatural» o de lo «milagroso» que habria en ellos. Es comprensible que ante semejante situacion la *Comision pontificia para los estudios biblicos* publicara entre 1911 y 1914 varios decretos «prudenciales» que invitaban a los exegetas catolicos a atenerse a la «cronologia corta» que procedia de la epoca patristica.

UN CAMBIO DE SITUACION

A partir de entonces sobre todo despues de la aparicion de la enciclica *Divino afflante Spiritu* en 1943 cambio considerablemente el clima de los estudios biblicos. la critica literaria e historica recibio derecho de ciudadania en la exegesis catolica. En consecuencia cuando aparecio la nueva edicion del *Enchiridion biblicum* en 1954 el secretario de la misma *Comision biblica* hizo saber en un articulo oficioso que en el se reproducian los antiguos decretos solo a titulo de documentacion historica sin mas.

En la medida en que esos decretos sostienen ciertas maneras de ver que no guardan relacion alguna mediata o inmediata con las verdades de la fe y las costumbres es logico que el exegeta puede con toda libertad proseguir sus investigaciones y hacer valer sus resultados siempre bajo la reserva —como es logico— de la autoridad del Magisterio apostolico (cf. «Revue Biblique» [1955] 417 s.)

Dom J. Dupont que puso al publico de lengua francesa al corriente de este texto comentaba en este sentido:

«Este principio se aplica a algunas cuestiones como la fecha de ciertos escritos por ejemplo el evangelio de Lucas y los Hechos de los apostoles. En la perspectiva actual estas cuestiones de autenticidad y de fecha han perdido afortunadamente la importancia exagerada que tenian hace cincuenta anos. Nos hemos dado cuenta mejor del caracter a menudo muy secundario de estas cuestiones preliminares» (p. 418 nota 3). «Hoy se comprende mejor que la cuestion del *autor humano* de un texto sagrado es completamente independiente de la cuestion de su *inspiracion divina* y de su *inerrancia*» (p. 418).

Sin embargo no se han resuelto aun los problemas aunque su discusion critica esta ampliamente abierta entre los exegetas catolicos fieles al espiritu de la enciclica *Divino afflante Spiritu*. Este punto que nunca ha sido contradicho por ningun documento oficial desde hace treinta años ha de mantenerse en pie.

LA TENTACION DE LAS TESIS CONTRADICTORIAS

¿Por que en nuestro entorno flotan actualmente en el aire unas ideas contradictorias respecto a esto? Es que entre tanto la difusion indirecta de las posiciones que adopto el exegeta aleman Rudolf Bultmann llego a los ambientes del area latina con bastante retraso respecto a los ambientes alemanes (su *Jesus* fue editado ya en Alemania en 1926 mientras que no se tradujo al frances

hasta 1968) y angloforos. Posturas que se han convertido en slogans totalmente separados de su contexto general. Se habla de comunidad creadora de «relatos mitológicos» de desmitización. Se profesa un enorme escepticismo a propósito de la vida de Jesús, etcétera. Los aspectos positivos del sistema de Bultmann han quedado en la sombra y solo resta una vaga impresión de malestar o de crisis larvada. En reacción contra estas tesis extremistas ya hace tiempo criticadas en Alemania por los discípulos mismos de Bultmann, otra fracción de la opinión católica tiende a mirar como sospechosa cualquier investigación exegetica sobre los géneros literarios empleados en los evangelios sobre la historia de la redacción del texto evangélico sobre la fecha a la que puede asignarse su edición final, etcétera. En estas condiciones muchos están dispuestos a acoger con simpatía cualquier teoría tranquilizante que contradiga a Bultmann en nombre de la crítica misma, sin esperar incluso a que esta teoría pase por la criba de los exegetas serios o sin comprender las precauciones oratorias con las que se rodea una crítica afelpada para no herir a la personalidad de un respetado colega. Esto explica la acogida a veces clamorosa que ha podido recibir un opusculo de J. A. T. Robinson recientemente publicado en inglés (1976) y traducido luego al francés (1980) con el título de *¿Podemos fiarnos del Nuevo Testamento?* ¿Se trata de una reacción espontánea de un conservadurismo imprudente? ¿de una adhesión provocada por un antibultmanismo radical? ¿de cierto pánico al semi-modernismo que se huele casi por todos los rincones? Sin duda hay un poco de todo esto. En cuanto al librito mencionado, no es más que la vulgarización de una tesis maciza que el autor ha querido arrojar como un penasco en medio del mar. ¿Habría que impresionarse ante esas olas que ha provocado?

De hecho, entre los dos extremos que acabo de describir, esta la masa compacta de fieles, así como de catequistas que asumen una responsabilidad en la Iglesia y que acaban preguntándose que es lo que se puede pensar —y lo que hay que pensar— a propósito de una cuestión cuyos datos se conocen tan solo de una forma

vaga. El intento presente de poner las cosas en su punto se sitúa exactamente en este contexto. Las dos tesis opuestas que se engendran la una a la otra tienen en el fondo el mismo valor cuando se las examina desde cerca, aunque sus resultados parezcan contradictorios. Se trata de dos carriles entre los que hay que encontrar el «camino real», la carretera despejada y libre de todo estorbo artificial.

UNA INDAGACION POR HACER

Este cuaderno no tiene más finalidad que la de trazar unas cuantas líneas generales. Durante el recorrido, Bultmann y Robinson no serán en el horizonte más que unas siluetas, fueron los que plantearon la cuestión: «¿el mundo no gira alrededor de ellos?». Pero los problemas planteados merecen efectivamente ser examinados. Para discutir a fondo toda la documentación necesaria, se necesitaría por lo menos un libro de 500 páginas que nadie leería. Contentémonos con señalar un camino seguro distinguiendo con cuidado dos tipos de cuestiones: por un lado están las certezas que se relacionan directamente con la fe cristiana; por otro, la parte de hipótesis que encierra necesariamente todo estudio crítico de los textos evangélicos, conservadora o no conservadora. Pero es preciso encontrar una orientación correcta.

En líneas generales, la indagación se realizará en cinco etapas: 1) se examinarán primero tres cuestiones previas que encuadran toda la serie de razonamientos; 2) cribaremos luego unos cuantos criterios de datación que se han propuesto para fechar los libros evangélicos y al mismo tiempo para trazar las etapas de su composición; 3) pasaremos más tarde a una cuestión aneja, poco importante en sí misma, la lengua en la que pudieron redactarse los documentos originales que recogen esos libros; 4) recordaremos después algunos principios dogmáticos que dominan el método que hay que utilizar en toda encuesta de este tipo; 5) finalmente, propondremos algunas aplicaciones prácticas. Se tratará tan solo de una apertura con vistas a unos desarrollos que podrían proseguir indefinidamente.

TESTIMONIOS ANTIGUOS SOBRE EL ORIGEN DE LOS EVANGELIOS

1 De **Papias**, obispo de Hierapolis en Frigia comentador de las *Sentencias del Señor* (por el año 125) es esta indicación recibida de un «presbítero»

«**Marcos** que fue interprete de **Pedro** escribió exactamente pero sin orden todo cuanto se recordaba de lo que el Señor dijo e hizo»

Eusebio de Cesarea (siglo IV) que refiere esta indicación la comenta

«En efecto (**Marcos**) no había escuchado ni acompañado al Señor. Pero más tarde como he dicho acompañó a **Pedro**. Pues bien este daba su enseñanza según las ocasiones pero sin establecer un orden entre las sentencias del Señor de modo que **Marcos** no cae en falta al escribir ciertas cosas tal como él las recordaba. Solo se preocupaba de una cosa: no dejar nada de lo que había escuchado ni decir ninguna cosa falsa» (*Historia eclesiástica* III XXXIX 15)

Evidentemente Eusebio desea librar a **Marcos** del reproche de desorden que podría hacerse a su evangelio. El trabajo de **Mateo** es diferente según el mismo **Papias**.

«Así pues **Mateo** puso por orden las sentencias (del Señor) en lengua hebrea pero cada uno las interpretó como pudo» (*Ibid* 16)

2 **Ireneo de Lyon** (antes del año 200) en un libro que defiende contra los herejes la tradición auténtica de los apóstoles única «regla de la verdad» hace este breve resumen de las indicaciones que se conocían en su época

«**Mateo** publicó entre los hebreos en su propia lengua una forma escrita de evangelio mientras

que **Pedro** y **Pablo** en Roma anunciaban el evangelio y fundaban la iglesia. Fue después de su «partida» (muerte) cuando **Marcos**, el discípulo e interprete de **Pedro**, nos transmitió también por escrito lo que había sido predicado por **Pedro**. **Lucas**, el compañero de **Pablo**, consignó también en un libro lo que había sido predicado por este. Luego **Juan**, el discípulo del Señor, el mismo que había descansado sobre su pecho (cf. Jn 13 23) publicó también el evangelio mientras residía en Efeso de Asia» (*Contra las herejías* III 1 1)

Los judíos «hebreos» se diferencian en este párrafo de los que hablaban el griego en las comunidades de la diáspora o de la dispersión. Para lo que dice del libro de **Marcos**, **Ireneo** recoge aquí probablemente el eco de las discrepancias sobre la fecha de la Pascua. Por otra parte, leyó también los escritos de **Papias**. Por ser oriundo de la provincia romana de Asia pudo escuchar en su juventud a un discípulo de **Juan**, **Policarpo**, que murió en el año 155 por esta razón conocía las tradiciones de Efeso donde **Juan** —según dice el mismo (*Contra las herejías* III 11 4)— «vivió durante el reinado de **Traiano**». Pero es posible que al apelar a sus recuerdos de juventud confunda aquí a tres personajes que llevaron el mismo nombre: **Juan** (el apóstol, el presbítero y el profeta a quien debemos el libro del Apocalipsis). En todo caso, la palabra «evangelio» designa siempre en **San Ireneo** la predicación de la buena nueva consignada finalmente por escrito en los cuatro libros que representan ellos solos «la tradición de los apóstoles».

3 **Clemente de Alejandría** (entre el 180 y el 211/216) recogió en sus libros algunas tradiciones relacionadas con los libros de los evangelios. Solo han llegado hasta nosotros en los resúmenes que introdujo Eusebio de Cesarea en su *Historia eclesiástica* (VI XIV 5 7)

«Clemente) dice que aquellos evangelios que contienen las genealogías fueron los primeros que se escribieron, que el evangelio según Marcos se empezó a escribir de la siguiente manera: en tiempos en los que Pedro publicaba la palabra en Roma y exponía el evangelio bajo la acción del Espíritu aquellos que en gran número estaban presentes en aquella ocasión le pidieron a Marcos que, puesto que llevaba acompañando mucho tiempo a Pedro y se acordaba de las cosas que él había dicho, pusiera por escrito sus palabras, así lo hizo y les dio el evangelio a los que se lo habían pedido, cuando se enteró de ello Pedro, no dijo nada ni para impedirlo ni para promoverlo. Por su parte, Juan, el último al ver que el aspecto material de las cosas ya había salido a luz en los evangelios movido por los discípulos compuso un evangelio espiritual llevado divinamente por el Espíritu»

La anécdota relativa al evangelio de Marcos tiene un sabor popular innegable «Se dice que...»

Pero hace vislumbrar por lo menos la existencia de algunos materiales escritos *antes* de la publicación que Ireneo, testigo más directo y más sobrio, pone después de la muerte de los apóstoles Pedro y Pablo

4 De la lista llamada **Canon de Muratori**, un texto romano que data del último cuarto del siglo II, traducción latina bastante mala de un texto griego, podemos hacer esta traducción más o menos aproximada

«El tercer libro del evangelio es según Lucas. Lucas es aquel médico que después de la ascensión de Cristo, fue llevado por Pablo como compañero de viaje (¿o «aplicado al derecho»?) Escribió en su nombre, pero según su propio estilo. No obstante, como no había visto personalmente al Señor en la carne, lo hizo tal como él pudo alcanzarlo, empezando su escrito a partir del nacimiento de Juan»



Lucas escribe el evangelio y los Hechos de los apóstoles según la enseñanza de Pablo
(manuscrito del siglo XII)

I

TRES CUESTIONES PREVIAS

Toda indagación exegética exige que se mantenga fría la cabeza. Puesto que acabamos de citar a J. A. T. Robinson, subrayemos una observación suya que puede servirnos de punto de partida:

«La única actitud sana ha de ser dar nuestra confianza a una investigación científica imparcial, sea cual fuere su resultado. Los que se han comprometido auténticamente con Cristo como verdad han de estar dispuestos al riesgo que quiso correr el mismo Dios cuando se comprometió con la historia humana: la contingencia de

los acontecimientos y el carácter falible de los documentos» (*Peut-on faire confiance au NT ?* 31).

No es posible decirlo mejor. Pero antes de entrar en el meollo del asunto, es preciso dejar claras tres cuestiones previas que orientarán todo el recorrido de nuestro trabajo: a) la noción de *verdad* aplicada a la historia, b) la noción de *evangelio* que domina en cierto modo a todo el Nuevo Testamento, c) la noción de *tradicción* ligada al ambiente eclesial en el que tomaron forma los libros evangelicos.

1. La noción de «verdad» aplicada a la historia

¿Cuál es la relación que existe entre el «Cristo-verdad» acogido como tal en el compromiso de la fe y la noción de *verdad* en la pesquisa a la que se entrega todo historiador en su propio terreno? Los dos empleos de la palabra no son opuestos entre sí, como si fuera posible separar al «Jesús de la historia» y al «Cristo de la fe»: la

crítica racionalista o liberal se ha metido en este callejón sin salida que no hay más remedio que evitar. Pero es preciso distinguir con claridad estos dos puntos de vista para no pasar del uno al otro sin darnos cuenta de lo que hacemos. Se trata de una cuestión previa a toda indagación histórica en el Nuevo Testamento. Muchos equivo-

cos se deben al hecho de haber cerrado los ojos ante este punto concreto en el momento de tocar el tema

¿Qué es la *verdad* en la documentación histórica, en la investigación histórica, en la ciencia de la historia vivida, en el arte de contarla? Se trata de comprender exactamente las relaciones entre la fe y eso que se llama «la historia», en una indagación en donde la documentación afecta necesariamente a esos dos terrenos. La cuestión es la siguiente: ¿Desde que ángulo la fe se apropia de la historia vivida para encontrar en ella una *realidad* que la concierne directamente? ¿En que medida y hasta que punto necesita conocerla, evocarla e interpretarla para ser ella misma, no ya en cuanto una creencia religiosa cualquiera, sino en cuanto adhesión personal a Jesucristo?

Aquí hay muchos que caen en una trampa, debido a los equívocos que encierra la palabra «historia» y a la hipoteca que la cultura contemporánea hace pesar sobre nosotros. En líneas generales, la *verdad* histórica se confunde muchas veces con la *exactitud* «factual», empírica, que podría establecer una búsqueda pretendidamente imparcial, independientemente de la subjetividad de los testigos interrogados y sobre todo del que los interroga. Todo queda entonces falseado desde el principio. El método que se define de este modo es el de los historiadores «positivistas» del siglo XIX, que tienen sucesores en nuestra época, desde la escuela primaria nos han formado —o deformado— en esta perspectiva.

Aplicado a los libros evangélicos por unas personas para quienes el uso de la razón se confundía con la ideología racionalista, este método desembocaba en unas «reducciones» más o menos radicales en donde su «historicidad» —mal definida— se iba recortando como una piel de zapa. Y al revés, unos apologistas preocupados de defender la fe aceptaban el mismo planteamiento del problema para sacar unas conclusiones exactamente opuestas: los más pequeños detalles de los evangelios tenían que reconocerse, antes de todo examen, como

«hechos» bien establecidos, de lo contrario, se evaporaba la «verdad» de los evangelios. Pero, ¿qué es un «hecho»? ¿Como se convierte un «hecho» en un «acontecimiento», dentro de una trama bien cerrada en la que unos actores comprometidos realizan la *experiencia* del mismo? El contenido de un relato ¿no será acaso más que una suma de observaciones empíricas registradas desde fuera por una especie de «cámara invisible» y proyectadas luego sobre la pantalla del texto por un narrador imparcial?

Esta concepción del relato histórico, en cualquier caso, resulta completamente ilusoria. En efecto, si la historia vivida está constituida por una *trama* de *experiencias* que se entrelazan, las *subjetividades* humanas desempeñan en ella un papel esencial. La *ciencia* de los historiadores no se propone otra cosa más que captar y comprender esas mismas experiencias recogiendo en sus actores, bien sea en uno solo de ellos, que se convierte en el centro de una indagación, o bien en un grupo más amplio, en el que se forma una red de relaciones, o bien en toda una trama relacional de varios grupos humanos. Estas experiencias pueden por otra parte captarse bajo aspectos diferentes: psicológico, social, político, económico, ideológico, religioso, etc. La «ciencia» histórica tiene que aceptar la complejidad de las realidades a las que se aplica.

¿Qué decir entonces del *arte de contar la historia*, dado que la «ciencia» desemboca en este arte? Intenta introducir al oyente o al lector en esas experiencias pasadas, que sucedieron una vez para siempre. Ha de combinar para ello dos operaciones: por una parte, *evocarlas* de una manera suficiente con la ayuda de los materiales de que dispone, sea cual fuere su grado de precisión, y por otra parte, hacer comprender su *sentido* en la medida en que es posible penetrar «en su interior», en una palabra, se trata de *interpretar* esas experiencias para hacerlas inteligibles. Así es como el narrador permite a los hombres de hoy revivir en la imaginación esos «acontecimientos» de la subjetividad de los actores: es pasa a la de los oyentes o lectores a través de la de los

testigos, de los autores de la documentacion, y finalmente de los historiadores ¡Estamos muy lejos de aquella presentacion «objetiva» que permitiría observar los «hechos» lo mismo que se observarían unos insectos en una caja de cristal!

La noción de *verdad*, en la narración histórica, se situa en este nivel, infinitamente complejo, teniendo además en cuenta el *punto de vista* en el que se ha colocado el historiador para presentar el resultado de sus encuestas. La *exactitud* tan apreciada por los historiadores «positivistas» y por los apologistas que les seguían en este terreno, no toca más que un punto muy secundario

de lo que acabamos de llamar una «evocación suficiente» de los acontecimientos aludidos, de esa experiencia de la que hay que hacer sentir la realidad más profunda. La verdad en el terreno de la historia no es por tanto la misma que en el terreno religioso en el que la revelación nos manifiesta la verdad del Dios vivo, gracias a la verdad de Cristo, Verbo de Dios hecho carne. Confundir estos dos ordenes de cosas para definir la «verdad» de los evangelios sería introducir un equivoco que hay que evitar con todo cuidado. Solo podemos clarificar la relación entre estos dos ordenes de cosas examinando la noción de *evangelio*.

2. La noción de «evangelio»

La cuestión es la siguiente: «¿Hay que *confiar* en el Nuevo Testamento?» Pero, al plantear esta cuestión aparentemente ingenua, se corre el serio peligro de no superar el nivel superficial de la exactitud «histórica» sin tocar a fondo el problema de la «verdad» en materia de revelación. ¿En qué consiste por tanto —no solo en los cuatro libros evangélicos, sino en todo el conjunto del Nuevo Testamento— la «verdad del evangelio», cuya acogida nos conduce hasta *Cristo-verdad*? Esta es ante todo la pregunta que hay que contestar, ya que es a esta verdad adonde quieren conducirnos todos los textos bajo diversas formas y con distintos medios.

UN TEXTO DE SAN PABLO

La relación entre la fe cristiana y la historia humana —vívida y luego referida para ser al mismo tiempo evocada e interpretada— guarda relación directa con este punto fundamental. Resulta fácil iluminarlo en sus líneas generales: basta con referirse a la manera con que san

Pablo define explícitamente el evangelio recordando lo que él mismo «recibió» y «transmitió», términos técnicos que ponen inmediatamente el evangelio en relación con la noción de «tradición» (1 Cor 15, 1-8). Volveremos más adelante sobre esta noción.

El análisis minucioso de este texto muestra de antemano que el evangelio, como tal, encierra *tres dimensiones inseparables*. Citemos un solo versículo: «El mesías murió por nuestros pecados, como lo anunciaban las Escrituras» (15, 3). «**Mesías**» es el título que la fe cristiana le reconoce a Jesús de Nazaret, manifestado como Señor glorioso por su resurrección de entre los muertos: nos vemos situados de antemano en una *actualidad* coextensiva a toda la historia de la iglesia, tensa hacia el «retorno» del Señor y la plena participación de todos los hombres en su resurrección. Pero este «mesías» no es un ser soñado, imaginado por una mitología sin consistencia, en efecto, «**murió**» una muerte humana, en una cruz, bajo Poncio Pilato, el *Credo* cristiano nos remite entonces a un acontecimiento que se inscribe en la *experiencia histórica*, como el desarrollo de un drama cuyas peripe-

cias necesita conocer un poco la fe cristiana para comprender su sentido. Porque esta muerte nos interesa directamente. Cristo murió **«por nuestros pecados»**; nos vemos entonces remitidos a la *actualidad* cristiana, a la *experiencia de la vida de fe* vivida en el corazón del mundo actual, de manera que cada uno de nosotros se sienta interesado personalmente por la muerte en la cruz de Jesús de Nazaret, un «hecho diverso» entre otros muchos en una época en que la vida humana contaba muy poco ante la «razón de estado». Y todo esto aconteció **«como lo anunciaban las Escrituras»**: ese es el trasfondo que hay que conocer para comprender el «hecho» vulgar de la muerte de Jesús. Como «acontecimiento», se inscribe en un conjunto que evoca la totalidad de las Escrituras con todos sus elementos. Solamente en función de eso es como el acontecimiento de la «muerte» puede ser *interpretado en verdad*, como muerte —paradójica— del mesías judío («el mesías» murió), como muerte «por nuestros pecados» (en la perspectiva religiosa de la historia del mundo entero), como muerte que desemboca en la resurrección de Jesús de entre los muertos, como primicia y promesa de nuestra «resurrección» futura.

LA «VERDAD» EN LOS LIBROS EVANGELICOS

La *verdad del evangelio* se sitúa así en la encrucijada de las tres dimensiones que acabamos de subrayar a propósito de un «hecho» particular que es posible observar desde fuera: la muerte de Jesús de Nazaret. Pues bien, bajo diversos aspectos, esta misma verdad se encuentra en todos los libros del Nuevo Testamento: sólo se han compuesto para que sirvieran a esa verdad. Y es la verdad que domina naturalmente a los cuatro libros que la antigua tradición cristiana designa con este título por referencia al que aparece en uno de ellos, el de Marcos. «Evangelio de Jesús mesías, Hijo de Dios» (Mc 1, 1) esos cuatro libros son «el evangelio (único) según Mateo, Marcos, Lucas y Juan». Su *verdad* en cuanto «testimonios», se sitúa en este plano: *las tres dimensiones del evangelio están presentes en ellos por todas partes*. Estos

libros atienden desde luego a «lo que Jesús hizo y enseñó» (Hch 1, 1), en su *realidad humana* inscrita en el corazón de la historia judía. Pero no tienen únicamente la finalidad de darnos un conocimiento superficial, en el plano empírico. Tienen la función esencial de hacer brotar de ellos la *interpretación verdadera*, según las otras dos dimensiones que son constitutivas del evangelio, en cuanto que se trata de un «género literario» de un orden particular irreductible a todos los demás: en primer lugar, el *cumplimiento de las Escrituras*, que sirve de trasfondo a las palabras de Jesús, a sus comportamientos, a sus hechos, a sus disposiciones interiores al acontecimiento final de su muerte en la cruz, a su victoria sobre la muerte cuando Dios lo hizo resurgir de ella —para recoger la expresión de los Hechos de los apóstoles (Hch 2, 23-32, 3-17, etc.)—, y a partir de esto queda claro que cada una de las páginas de estos libros mira también, a su manera, a la *actualidad cristiana* ya que no tendrían ninguna razón de ser si su contenido no afectase *por completo* a la vida en iglesia, único camino de salvación.

¿Habrá que pensar que, a partir de una «historicidad» escueta, referida todo lo más de vez en cuando a las Escrituras que la «predecían» (como suele decirse mutilando la verdadera noción de lo que es la «profecía»), les correspondería únicamente a los lectores hacer a su costa y a su riesgo la aplicación práctica de las palabras y de los hechos dibujados de este modo en su materialidad bruta? En realidad, para dar a los textos su cualidad de «evangelio» *su misma estructura tiene que hacer interferir allí continuamente las tres dimensiones que lo constituyen*. De ese modo es como puede producirse una alternancia incesante entre lo que Jesús hizo *entonces* y lo que sigue haciendo *actualmente* de una manera invisible, entre lo que dijo *entonces* y lo que sigue diciendo *actualmente* a su iglesia y al mundo entero: entre las relaciones que estableció *entonces* y las que continúa *ahora* estableciendo con todos los hombres, entre lo que le aconteció finalmente *entonces* hasta su entrada en el «mundo venidero» y la situación *actual* gracias a la cual el «está con nosotros hasta el fin del mundo» (Mt 28, 20).

En estas condiciones, la exégesis de los libros evangélicos no puede reducirse a una indagación lo más exacta posible sobre lo que le ocurrió entonces a Jesús de Nazaret: ése fue precisamente el error del «historicismo» en que cayeron al mismo tiempo la crítica racionalista y liberal por una parte y los apologistas que intentaron oponerse a ella por otra. Puesto que el evangelio en cuanto tal comprende *las tres dimensiones* que acabamos de señalar, la exégesis misma tendrá que ponerlas en evidencia en el texto. Si no lo hiciera, suprimiría en mayor o menor medida el objeto mismo de su estudio.

Esta supresión existe de forma paralela en dos clases de lectores. Existe en primer lugar entre los que reducen el contenido de los libros evangélicos, en todo o en parte, a la simple expresión de una «fe» cristiana que hubiera perdido el sentido de su arraigo en la *experiencia histórica de Jesús*. Este defecto es el que se ha denunciado a menudo en R. Bultmann, y es inútil insistir en él. Pero

también se da este defecto en aquellos que no destacan, en el lenguaje de estos libros y en su manera de evocar la persona de Jesús, su doble referencia a las *Escrituras cumplidas* y a la experiencia de la *vida de fe en la iglesia*. La manera con que algunos hablan de la «historicidad» de los evangelios con la intención de defenderla —sin definirla— contra el escepticismo racionalista o bultmanniano corresponde exactamente a esta segunda deformación.

El error metodológico tiene pues consecuencias nefastas en la práctica de la propia exégesis. Al definirse como «histórica» en sentido estrecho, deja de lado la «verdad» del evangelio en toda su densidad, ya que la reduce tan sólo a una de las tres dimensiones. No hemos de permitir que el miedo a un abismo nos lleve a caer con los ojos cerrados en el abismo opuesto. El «camino por la cresta de la montaña» es el que nos permite avanzar sin caer en ninguno de los dos abismos.

3. La iglesia, anunciadora del evangelio

Todavía queda otra condición que cumplir para realizar correctamente una indagación sobre la «verdad» de los libros evangélicos respetando sus tres aspectos: tener en cuenta el ambiente en el cual y para el cual se compusieron, después de que el evangelio hubiera sido anunciado oralmente en él, a saber: la *iglesia*, la institución viva que fundaron los apóstoles, a la que legaron su tradición, que ellos gobernaron directamente o mediante sus cartas, y a la que dieron finalmente una organización firmemente estructurada.

UN FALSO PLANTEAMIENTO

El olvido práctico de este punto pesa ya antaño duramente en la crítica racionalista, en la exégesis del protestantismo liberal y del modernismo católico, y posteriormente en las posturas adoptadas por R. Bultmann.

Efectivamente, ese olvido lleva consigo una especie de dilema. *O bien* el contenido de los evangelios proviene de unos «testigos oculares» (Lc 1, 2), de sus secretarios inmediatos (como en el caso de Marcos con Pedro), o de los que recogieron exactamente sus declaraciones (como en el caso de Lucas al término de sus investigaciones), *o bien* su contenido literario, tal como se presenta en la actualidad, procedería de intermediarios más lejanos y quizás más tardíos. En el primer caso, el texto debería considerarse como *históricamente verdadero*, mediante la reducción de su «verdad» a la exactitud de su descripción del pasado, cuyo carácter insuficiente veíamos más arriba; en el segundo caso, sería posible poner en duda todo cuanto dicen.

Este razonamiento supone en quienes lo hacen aquel afán de lo «original» que caracterizó a los historiadores.

positivistas del siglo pasado cuanto más cerca está un documento del «hecho» que nos refiere, más oportunidades tiene de reflejar su *realidad objetiva*, con tal de que se le despoje de las resonancias subjetivas que podría descubrir en él un crítico escrupuloso. Aplicado a los libros evangélicos, mediante un olvido de lo que es verdaderamente el evangelio, este razonamiento nos conduce a conclusiones opuestas, según sea el humor subjetivo de los que así razonan. *O bien* hay efectivamente una distancia en los lugares y en el tiempo entre los testigos directos de la «vida de Jesús» y la redacción de los cuatro evangelios, y entonces cualquier persona ha podido introducir en ellos cualquier cosa, con la única finalidad de traducir las creencias de su ambiente y de su época, y le corresponderá a la crítica «decantar» todo aquello para encontrar al «verdadero» Jesús, el de los historiadores imparciales. *O bien* está uno seguro *a priori*, por la fe, de conocer a ese «verdadero» Jesús —¡el de los historiadores imparciales!—, y la tarea de la crítica consistirá entonces en probar que las colecciones de las palabras y de los relatos evangélicos proceden ciertamente de sus testigos directos, informados de primera mano y sinceros en su testimonio, materialmente fieles a un «dato» que registraron en sus memorias sin modificarlo en lo más mínimo. En efecto, si se pusiera en duda la transmisión *inmediata* de ese testimonio en los libros que lo reproducen, se derrumbaría todo el edificio de la fe.

Por ambos lados se aprecia la misma desconfianza frente a la iglesia, la iglesia de los apóstoles y la que le siguió. Se olvidan *dos aspectos esenciales de sus estructuras* por una parte, la responsabilidad que hay que atribuir a los ministerios en los que estaba articulada, y por la otra, la fuerza de la tradición que se transmitía allí con fidelidad. Pues bien, estos dos puntos resultan capitales en la presente investigación.

LA RESPONSABILIDAD DE LOS MINISTERIOS EN LA IGLESIA

No es cuestión de ponernos a escribir aquí todo un tratado sobre los «ministerios» en la iglesia, recordando

su origen apostólico y las responsabilidades que los acompañaban. Pero hemos de recordar que, en el lugar y en el puesto de los mismos apóstoles, cumplían dos funciones en parte distintas y en parte ligadas la una a la otra. La *primera* era el «servicio de la palabra» evangelica, bien para anunciar la buena nueva a quienes no la conocían, o bien para instruir a los ya creyentes. Con esta finalidad había que recordar ciertamente «todo lo que Jesús hizo y enseñó». Pero no era posible realizar esta operación a fondo sin explicar además las Escrituras, a fin de demostrar que Jesús constituía la clave de las mismas, y sin sacar de todo ello las consecuencias prácticas para la vida individual y comunitaria. Los textos elaborados para el «servicio de la palabra» pretendían al mismo tiempo los tres fines, de manera que su literalidad tenía necesariamente resonancias en los tres órdenes. La *segunda* función de los ministerios concernía a la responsabilidad del buen orden, de la fidelidad a la fe y de la conducta auténticamente cristiana, en las comunidades locales fundadas por los apóstoles o por los misioneros enviados por ellos.

Cuando san Pablo evoca estas dos categorías de ministerios que no habían encontrado todavía en su tiempo su estabilidad definitiva, recuerda siempre que es el mismo Señor el que actúa por medio de ellos, gracias a los dones del Espíritu Santo (cf. 1 Cor 12, 4-7, Rom 12, 6-8). Así, pues, el ejercicio de los ministerios no deja a sus detentores en libertad para obrar de cualquier manera o para predicar según el gusto de su fantasía. En efecto, tienen que poner activamente su capacidad al servicio de este evangelio, con esta finalidad, pueden verse llevados a hablar o a escribir para responder a las necesidades prácticas de sus tareas, dentro del marco concreto en el que los ha puesto el mismo Señor. Pero deben además dar cuentas, no solamente a Dios del que no han recibido inmediatamente sus «poderes», sino ante todo a los apóstoles fundadores de las iglesias locales o a sus delegados (por ejemplo, a Tito y a Timoteo en vida de san Pablo), o a sus sucesores cualificados. En todo ello hay un marco bien delimitado. Este cuadro no es que suprima cualquier iniciativa inteligente por parte suya, sino que

los sostiene en su fidelidad a una «regla de fe» cuyos datos fundamentales no les toca a ellos inventar

LA NOCION DE «TRADICION» EN LA IGLESIA

Esta constatacion introduce directamente el segundo aspecto esencial de la vida eclesial la existencia de una *tradicion* en la cual y por la cual se transmite se recibe y se conserva el evangelio no ya como un tesoro que se oculta bajo tierra para ponerlo a salvo de los roedores sino con una planta viva destinada a dar buenos frutos San Pablo alude a veces a estas tradiciones transmitidas y se puede recoger en el eco de algunas palabras de Jesus Pero es a proposito del «Credo» primitivo (1 Cor 15 3) y de la celebracion de la «Cena del Señor» (1 Cor 11 23) cuando menciona expresamente las tradiciones recibidas y transmitidas En el Nuevo Testamento este hecho se extiende a todo lo que concierne al evangelio bien sea en el recuerdo (o la «anamnesis») de Jesus bien sea en la lectura de las Escrituras que encuentran en el su cumplimiento bien sea finalmente en las consecuencias que de todo ello se derivan para la existencia cristiana y la vida practica de las comunidades locales

Importancia del «hecho de tradición»

Este hecho ligado a la existencia de los ministerios *asegura la solidez de la cadena que vincula a los primeros anunciadores del evangelio con los textos en los que quedo finalmente cristalizado* Es mucho mas importante recordar con energia lo que proponen esos libros a la fe de los creyentes que conocer de una forma precisa la personalidad de sus autores o redactores finales las fechas de su publicacion las etapas y las modalidades de su composicion estos puntos que constituyen el objeto de diversas hipotesis dejan intacto el «hecho de la tradicion» en cuyo interior han de inscribirse Por haberse olvidado de ello R Bultmann dejaba ya vacia una gran parte de los libros evangelicos en lo que atañe a su

«historicidad» (entendida en el sentido moderno del termino o incluso en el sentido mucho mas amplio de los historiadores griegos)

En reaccion contra este exceso la *Instruccion de la Comision biblica sobre la historicidad de los evangelios* del año 1964 la subrayo energicamente recordando las tres etapas por las que paso el anuncio del evangelio antes de quedar fijado por cuatro «autores sagrados», apóstoles u «hombres apostolicos» segun la expresion de la constitucion conciliar *Dei Verbum* (n 18) Esta claro que esta *Instruccion* no pretendio elegir entre las diversas hipotesis que proponian los exegetas para explicar la formacion literaria de los evangelios y sus mutuas relaciones Con tal que esas investigaciones circulen en el interior de la «tradicion de la iglesia» llevada por unos «ministros» responsables y fructificando bajo la direccion del Espiritu Santo resultan perfectamente legitimas (vease el recuadro de la pagina siguiente)

En cuanto a la *historicidad* de los materiales que recogia hemos de comprenderla teniendo en cuenta la diversidad de los procedimientos y de los generos a los que se recurria para evocar la experiencia pasada en el ambiente en que se conservaba la memoria de Jesus y en la que se realizaba la «anamnesis» liturgica Mas tarde volveremos sobre este punto particular Quedemonos por ahora con la idea de que la «cadena» de la tradicion tiene una solidez muy buena sea cual fuere el numero de sus eslabones

La analogia con la tradicion rabínica

Al subrayar el papel especifico de los ministerios y la importancia de la tradicion que broto de los apóstoles en un ambiente cristiano nos encontramos en los antipodas del metodo de R Bultmann Por otra parte en reaccion contra ese metodo pero sin salirse del plano de las investigaciones criticas es como la escuela escandinava que ha nacido como consecuencia de las ideas de Frie-

INSTRUCCION DE LA COMISION BIBLICA

Esta *Instruccion* de la comision biblica pontificia al desarrollar un punto particular que se habia tratado en la enciclica *Divino afflante Spiritu* (1943) precisaba una cuestion que habia planteado el recurso al metodo llamado *Formgeschichte* (seria mejor traducir esta palabra como «historia de la formacion» de los textos en lugar de «historia de las formas» calco inexacto de la palabra alemana). El exegeta —se habia dicho— «puede utilizar con todo derecho este metodo» con tal que evite tres prejuicios que podrian viciar su empleo: el rechazo racionalista del orden sobrenatural, la falsa nocion de la fe que no se preocupara para nada de sus referencias historicas y la devaluacion de la autoridad apostolica para conferir una total «potencia creadora» a la «comunidad primitiva». A continuacion el documento pasaba a tratar de las *tres etapas* por las que fue corriendo la transmision del evangelio:

1. Estuvo en primer lugar la experiencia directa de la relacion de los discipulos con Jesus: mesias y senor, bien sea para registrar las palabras de Jesus bien para recordar los acontecimientos de su vida.

2. Vino luego el anuncio del evangelio por medio de los apóstoles. «Después que Jesús resucitó de entre los muertos y se vio claramente su divinidad tan lejos estuvo la fe de borrar la memoria de las

cosas que habian acontecido que mas bien la afianzo porque la fe se apoyaba en cuanto Jesús habia hecho y ensenado. Ni se ha de pensar que por el culto con que desde entonces los discipulos veneraban a Jesús como senor e hijo de Dios, este se troco en una persona mitica y fue deformada su doctrina. Mas no hay por que negar que los apóstoles transmitieron a los oyentes las cosas que habian sido realmente dichas y hechas por el Señor con aquella mas plena inteligencia de que ellos mismos gozaban instruidos por los acontecimientos gloriosos de Cristo y por la luz del Espíritu de verdad».

Para entregar esta interpretacion verdadera de las palabras y de los hechos de Jesús, los apóstoles «predicaron sirviendose de varias maneras de decir convenientes a su propio designio y a la mentalidad de sus oyentes». Pero se han de distinguir y examinar cuidadosamente los modos de hablar con que los pregoneros anunciaron a Cristo: catequesis, narraciones, testimonios, himnos, doxologias, oraciones y otras formas literarias por el estilo que se solian emplear en la Sagrada Escritura y por los hombres de aquella epoca. Esta instruccion primitiva transmitida primero oralmente, despues por escrito —pues pronto sucedio que muchos intentaron ordenar la narracion de las cosas (Lc 1, 4) que se referian al Señor Jesús— pertenece ya a la tercera etapa.

3. Finalmente esta instruccion primitiva «la consignaron los autores sagrados en cuatro evangelios para utilidad de las iglesias con metodo apropiado al fin peculiar que cada cual se habia propuesto». Los hagiografos en efecto entre las cosas que habian recibido seleccionaron especialmente aquellas que se acomodaban a las varias condiciones de los fieles y al fin que se proponian y las relataban de la manera que convenia a esas mismas condiciones y propositos. Como quiera que el sentido de un enunciado depende tambien del enlace de las cosas, *al transmitir los evangelistas los dichos o los hechos del salvador este en un contexto, aquel en otro, los explicaron para utilidad de los*

lectores Por lo cual ha de indagar el exegeta que es lo que intento el evangelista al narrar de este modo o al poner en determinado contexto un dicho o un hecho. Porque no obsta de ningún modo a la *verdad* de la narración el que los evangelistas refieran los dichos o los hechos del Señor en orden diverso y expresen de manera diversa sus sentencias no a la letra aunque reteniendo el sentido. No cumplirá con su oficio de ver claramente que es lo que los hagiógrafos intentaron y que es lo que realmente han dicho, el exegeta que no preste atención a todas estas cosas que se refieren al origen y composición de los evangelios y no emplee debidamente cuanto digno de aprobación han aportado las investigaciones recientes puesto que por los resultados de las nuevas investigaciones aparece que *la doctrina y la vida de Jesús no han sido sencillamente relatadas con el único fin de que fueran conservadas en la memoria, sino que fueron 'predicadas' de suerte que dieran a la Iglesia el fundamento de la fe y de las costumbres*

(Traducción de «Cultura bíblica» 22 (1965) 5-7, el documento lleva fecha del 21 de abril 1964 el subrayado es nuestro)

En el conjunto de esta «Instrucción» abundan los consejos de prudencia dirigidos a los exegetas a los profesores a los predicadores y divulgadores, pero está claro que la comisión bíblica abre el camino a las investigaciones críticas para precisar la segunda etapa por la que pasó el anuncio del evangelio las modalidades de transmisión y de interpretación de las que no se libraron las palabras de Jesús, las diversas evocaciones de sus hechos y de sus gestos. Evita totalmente un pronunciamiento sobre los «hagiógrafos» o «autores sagrados» a los que debemos los cuatro evangelios y sobre la fecha de su composición. Hemos de recordar que por aquella misma época la fracción «conservadora» de los miembros del Concilio Vaticano II quería obtener por su parte una toma de posición tajante sobre todos estos puntos. El texto debe comprenderse teniendo en cuenta este trasfondo histórico

drichsen y se agrupa en torno a H. Riesenfeld, ha dirigido su atención desde 1957 a la historia de la transmisión de las tradiciones evangélicas, es decir, de los trozos particulares en el interior de la tradición global que nació de los testigos directos de Jesús.

(Cf. los trabajos del mismo H. Riesenfeld, de K. Stendahl sobre «la escuela de san Mateo», de B. Gerhardsson sobre «la prehistoria de los evangelios», etc.)

La idea fundamental de las investigaciones es muy sencilla. Parte de un hecho cultural, muy conocido dentro del judaísmo pero quizás demasiado endurecido por obra de las circunstancias, es decir, el de las «escuelas de doctores» a las que se debe la transmisión primero oral y luego escrita de los materiales recogidos en las recopilaciones rabínicas (la *Misná*) entre los años 150 y 200 d. C. Razonando por analogía ¿no cabría suponer en la primitiva Iglesia la existencia de algunas cadenas tradicionales de este mismo género, en una fidelidad viva que mantendría su ductilidad?

Sin embargo, la analogía sigue siendo imperfecta. En efecto, los doctores judíos cuyas «sentencias» se han conservado de este modo no eran más que «autoridades» que pertenecían a la historia del *pasado*, unos hombres cuya vida personal no tenía una importancia decisiva para la fe judía. Por el contrario, para la fe cristiana Jesús es aquel cuya existencia decidió una vez para siempre el objeto al que se acoge esa fe, Jesús es también aquel cuya presencia actual sigue poniendo de manifiesto, por la gracia del Espíritu Santo, el alcance de sus palabras y de sus actos pasados. Estos dos puntos contrastan con las modalidades de la tradición rabínica, además, esta no es conocida por ninguna recopilación contemporánea del Nuevo Testamento. Por consiguiente, no conviene llevar demasiado lejos la analogía. Sin embargo, el arraigo cultural de la primitiva Iglesia en el judaísmo hace verosímil un hecho importante: los apóstoles y los primeros testigos de Jesús fueron los iniciadores de algunas «cadenas» tradicionales en las que los «doctores» y los «profetas» cristianos desempeñaron una función de primordial importancia. En esta perspectiva es legítimo suponer que

hubo verdaderas «escuelas» vinculadas a algunos apóstoles como Pedro (estamos cerca del evangelio según Marcos), Mateo y Juan (tocamos inmediatamente los libros vinculados a sus nombres) A través de este recurso tan sencillo de las investigaciones críticas, la escuela escandinava alcanza esos principios tan generales que recordaba la *Comisión bíblica* en 1964 la «historia de las tradiciones» constituye el segundo tiempo de la transmisión del evangelio

CONCLUSIONES PROVISIONALES

Los hechos fundamentales que acabamos de recordar a propósito del conocimiento histórico, de la noción de evangelio, de los ministerios y de la tradición en la vida de la iglesia, nos permiten ya de por sí sacar unas cuantas conclusiones provisionales que todavía se mantienen en el umbral de hipótesis críticas

1 La «confianza» debida a los libros evangélicos tiene que comprenderse en función de la noción misma de *evangelio*, con todas las dimensiones que esta noción lleva consigo Sería restringirla indebidamente buscar en ellos solamente el recuerdo «histórico» de Jesús, en el sentido estrecho que el lenguaje corriente le da a esta palabra La evocación del «Jesús de los historiadores» está subordinada a la comprensión y a la interpretación verdaderas de su persona, de sus palabras, de sus actos, de su destino final Pero ellas mismas se vinculan por un lado con las Escrituras cuyo «cumplimiento» está inscrito de diversas maneras en los propios textos evangélicos, y por otro lado con la vida de fe comunitaria de la iglesia De aquí resulta una flexibilidad necesaria para la evocación misma de Jesús, de sus palabras, de sus hechos y de sus gestos, ya que es menester que toda la materia evangélica pase por allí Nos salimos de este modo del «historicismo» escueto, pero sin entrar en lo más mínimo en el camino de las construcciones gratuitas en las que

solo la imaginación ejercería sus poderes Cada «tradición» particular, cada grupo de tradiciones cada uno de los libros finalmente constituido, se proponen a la lectura creyente para que ella acoja y medite todos sus elementos

2 Puesto que el «hecho de tradición», en una iglesia solidamente estructurada gracias a unos ministerios responsables, asegura la solidez de la cadena a través de la cual se transmitió el evangelio, desde los testigos directos de Jesús hasta los «autores sagrados» o «hagiógrafos» a los que se deben los cuatro libros finales, se permiten toda clase de indagaciones para conocer en la medida que sea posible las modalidades de esta transmisión y la fecha de su última fijación No hay nada que nos obligue a realizar un cortocircuito para vincular *directamente* a los autores con los «testigos oculares» No se puede excluir esta posibilidad, a título de hipótesis, pero si se presentan otras posibilidades o parecen preferibles a la que acabamos de señalar, después de unos estudios fundados en los testimonios antiguos y en los datos de la crítica interna, está perfectamente permitido adoptarla Se trata de una cuestión de hecho que, en sí misma, para nada compromete a la fe en el evangelio Puede tener incidencias en las *evocaciones* que sirven de soporte a la *interpretación verdadera* de su persona y de su papel en la realización del designio de Dios Pero el valor del evangelio en cuanto tal no está supeditado a la precisión y a la exactitud de esas evocaciones, valoradas según los criterios de los historiadores modernos Es además una cuestión de hecho que debe ser examinada por sí misma, no solamente en cada uno de los cuatro evangelios, sino en cada tradición particular que se recoja en ellos

Queda por ver si, combinando los datos de la crítica externa y los del análisis del texto, es posible formular algunas hipótesis verdaderamente probables en el interior del «hecho de tradición» que las abarca

II

¿HAY CRITERIOS SEGUROS PARA FECHAR LOS EVANGELIOS?

Es preciso recoger con todo esmero los preciosos testimonios antiguos que sobre la base de tradiciones orales, evocan el origen de los evangelios. Pero no hay que exigirles más de lo que nos pueden dar. Las preocupaciones de sus autores no eran las mismas que las nuestras (véase el recuadro de la p. 8). **Papías**, comentarista en cinco libros de las «Sentencias del Señor» y muy apegado a la tradición oral de los «presbíteros» (los «ancianos»), opone el «orden» de Mateo al desorden de Marcos, nos da a entender que hubo varias «interpretaciones» (= traducciones adaptadas) del libro primitivo de Mateo. **Ireneo** hace eco a la tradición romana, como Pablo no llegó a Roma hasta el año 61 aproximadamente, pone el libro primitivo de Mateo después de esta fecha, y después de la muerte de Pedro y de Pablo pone la edición final de Marcos. **Clemente de Alejandría** no dispone más que de informes indirectos, pero abre una perspectiva interesante sobre la redacción escrita de algunos materiales que precedieron a esta edición final en vida de Pedro todavía. No tenemos a nadie que se pronuncie sobre la fecha del trabajo de Lucas, pero se

insiste en su relación con el evangelio *predicado* por Pablo. En lo que se refiere a Juan, es la tradición local de Efeso la que conserva su recuerdo, su evangelio «espiritual» (Clemente) es mencionado siempre en último lugar. Las modalidades del trabajo de anuncio evangélico que en la tradición oral y escrita precedió y preparó los cuatro libros finales, no se siguen con precisión por los autores, estos se preocupan solamente de su autoridad «canónica» (= «reguladora») en un tiempo en que los gnósticos propagaban libros fraudulentos que titulaban con el nombre de los apóstoles (Tomás, Santiago, Felipe, etc.).

Para determinar algunas fechas de composición y vislumbrar el trabajo que preparó los libros finales, tenemos que acudir entonces a los análisis de la crítica interna, con tal que pueda darnos cuenta de los testimonios antiguos y coloque sus resultados dentro del marco de la tradición eclesial tal como la hemos descrito anteriormente. Cabe sin embargo plantear una cuestión: ¿hay algunos acontecimientos que podrían ofrecer criterios ciertos para fijar estas fechas? La cuestión se plantea para dos de ellos: la destrucción de Jerusalén, que trastornó

radicalmente al judaismo palestino en el año 70, y la manera con que acaba el libro de los «Hechos de los apóstoles». El examen de estos dos puntos puede proporcionarnos un cuadro práctico para la indagación que

llevamos entre manos, son también los que alega J. A. T. Robinson fijando su «cronología corta» que sitúa todos los libros del Nuevo Testamento antes del año 70

1. La destrucción de Jerusalén en el año 70

A propósito de este acontecimiento capital para el porvenir del judaismo, siente uno la tentación de razonar de la manera siguiente: dada la convulsión que la destrucción de la ciudad santa y del templo supuso para el judaísmo ¿puede concebirse que los textos cristianos no hablaran de ella si fueron escritos en una fecha posterior? Esto equivale a afirmar que como textos *cristianos* *tenían que hablar necesariamente* de la catástrofe que obligó, entre los años 75 al 100, al judaismo a reorganizarse sobre bases nuevas, al no disponer ya ni de lugar de culto ni de sacerdocio. Esto plantea una cuestión de principio sobre la función de los textos cristianos. Pero plantea además varias cuestiones de hecho sobre las referencias históricas que se vislumbran como en filigrana en algunos de ellos. Examinemos estas cuestiones punto por punto.

LA FUNCIÓN DE LOS TEXTOS CRISTIANOS

La historia de la sublevación judía fomentada por el partido de los zelotes en Judea (año 66) la conocemos bien gracias a la obra del historiador judío Flavio Josefo (cf. *Flavio Josefo* [Documentos en torno a la Biblia, n.º 5]), y a las múltiples alusiones de la literatura rabínica. Sin embargo, fuera del relato de Josefo, un alegato indirecto que acusa a un partido judío para salvar lo que queda de las instituciones nacionales y religiosas, las obras más cercanas al acontecimiento solo hablan de él con palabras encubiertas recurriendo a la «pseudo-epigrama» (atribución ficticia a un antiguo personaje) para enunciar

los «gemidos» sobre Jerusalén y mantener las esperanzas del pueblo tras la prueba. La destrucción reciente solo se inscribe como en filigrana tras la destrucción antigua del año 587 antes de nuestra era, los que gimen sobre ella se considera que pertenecen al pasado (cf. los *Apocalipsis* de Baruc de Abrahán, de Esdras, resto de las «palabras de Jeremías», libro 5.º de los *Oráculos sibílicos*).

¿Hay que esperar *necesariamente* algo de este mismo género en la literatura cristiana? Para pensar de este modo, habría que olvidar las *funciones* que los escritos cristianos tenían que cumplir en las comunidades locales a los que se dirigían por obra de los «servidores de la palabra». Sus objetivos eran *pastorales*. Tanto si se trata de los cuatro libros evangélicos, como si se piensa en las cartas o en el Apocalipsis, su finalidad era la de «regular» la fe y la vida práctica de los bautizados recordando las exigencias fundamentales y la comprensión correcta del evangelio bajo los tres aspectos que señalamos anteriormente, sobre la base de la tradición legada por los apóstoles como un «depósito» que es preciso conservar con fidelidad (cf. 1 Tim 6, 20, 2 Tim 1-14). Este esfuerzo había sido inaugurado por los mismos apóstoles pero tenía que proseguir en la línea trazada por ellos, teniendo en cuenta las circunstancias que podían colocar a los cristianos ante problemas nuevos. Todos los escritos comprendidos de este modo estaban centrados en los *problemas internos* de las comunidades locales o eventualmente de un grupo de comunidades que se encontraban en la misma situación. ¿Constituía la destrucción de Jerusalén uno de esos hechos esenciales que llevaban

consigo una repercusion considerable en la vida de las comunidades? En la medida en que estas se componian de paganos convertidos no tenian ninguna repercusion especial. En la medida en que eran de origen judio esta claro que sus consecuencias podian ser diferentes por un lado la «acusacion profetica» de Jesus contra la ciudad santa encontraba una aplicacion que no podia pasar inadvertida por otro lado la reorganizacion de la institucion judia despues de la destruccion del templo iba a marcar un endurecimiento progresivo que haria cada vez mas dificil la pertenencia conjunta a la «nacion» judia y a la iglesia cristiana.

En este ultimo punto la sublevacion de Judea —con la que habian roto claramente su solidaridad algunos maestros fariseos— trajo consigo una dura represion y tuvo consecuencias politicas innegables por no hablar de sus repercusiones momentaneas en dos ciudades griegas donde era numerosa la comunidad judia es decir Alejandria y Antioquia de Siria. Pero el estatuto legal de la «nacion» judia en el imperio romano y mas aun en el imperio parto no quedo inmediatamente modificado por ello la ley de Moises reconocida por el estado para todos los miembros del pueblo disperso siguio en vigor como base de ese estatuto. Por eso despues del año 73 Johanan ben Zakkai ayudado por los doctores fariseos de la escuela de Hillel pudo restaurar el judaismo sobre la base de la Tora. Pero esta reagrupacion en torno a la Tora coloco en una situacion mas dificil a los cristianos de origen judio por una parte en el plano politico corria el peligro de perder la proteccion legal del estatuto concedido a los judios si se les miraba como excluidos del judaismo del que constituyeron hasta entonces una «secta» particular, por otra parte en el plano religioso el radicalismo de la corriente farisea que habia tomado en las manos las riendas del destino de la «nacion» no podia menos de arrojar sobre ellos la sospecha hasta llegar luego a marginarlos y finalmente a excluirlos de la vida comunitaria centrada en las sinagogas. Este es el punto neurálgico sobre el que podemos legitimamente preguntarnos si no se encontraran quizás sus ecos en los textos

del Nuevo Testamento. Estos efectivamente pueden ser a la vez tradicionales en su fondo y desear oponerse a las cuestiones que planteaba una situacion de crisis. Pero entonces estamos mas allá de una simple referencia a la destruccion de Jerusalem en el año 70.

Hay que hacer una observacion analogica a proposito de la confrontacion que se produjo necesariamente entre el evangelio por un lado y los ambientes greco-romanos por otro que estaban agitados por corrientes religiosas de tipo sincretista y cuya politica era regida por un imperio pagano en el que se habia divinizado a Cesar (= emperador). Esta confrontacion tenia dos consecuencias logicas por una parte, las infiltraciones sincretistas que podian tender a desfigurar el evangelio y por otra la posibilidad de las medidas judiciales contra grupos carentes de todo estatuto legal. En este ultimo punto se piensa ante todo en la persecucion de Neron en el año 64. Pero la manera con que Tacito habla de ella demuestra que Neron para acallar los rumores que lo acusaban de haber incendiado Roma hizo que el furor popular se desviase hacia los cristianos sin pensar en recurrir al pretexto de crimen religioso contra el emperador (Tacito *Anales* XV 44. Ver este texto en *Roma frente a Jerusalem* 44 s.). Se trato de una tempestad local cuyas repercusiones en el resto del imperio no son ni mucho menos claras. Por otra parte todo dependia de las disposiciones de los gobernadores y las complicaciones ya habian comenzado esporadicamente en oriente mucho antes.

Si se encuentran en el Nuevo Testamento alusiones bastante claras a una situacion de persecucion no por ello hay que apresurarse a referirlas inmediatamente a la de Neron, este es especialmente el caso del Apocalipsis de Juan texto oriental en el que la causa del conflicto no es el incendio de Roma sino la opcion impuesta a los fieles entre el culto a Cristo y al emperador. Se sabe que Ireneo de Lyon bien informado de las cosas que ocurrieron en Asia colocaba este libro «a finales del reinado de Domiciano» es decir por el año 95 (*Contra las herejias* V XXX 3) y que ve en el una relacion directa con

los «anticristos» a los que alude la primera carta de Juan (1 Jn 2 18-22) y los gnosticos del siglo II (*Ibid* III XVI 5-6). Esta ultima indicacion nos invita a no situar demasiado pronto las empresas de los «falsos doctores» infiltrados en las iglesias contra los que se dirigen algunos escritos del Nuevo Testamento. Una cronologia demasiado corta corre el peligro de perder su verosimilitud: todas las dificultades que atravesó la iglesia en el siglo I ¿es posible que se agruparan entre los años 60 y 70? Si los textos del Nuevo Testamento tienen en parte la función de enfrentarse a ellas ¿no habrá que pensar por lo menos a título de hipótesis de trabajo en que pudieron distribuirse a lo largo de un tiempo mayor (entre el 60 y el 100 para seguir la cronología que sugiere san Ireneo)? La fecha del año 70 que nada nos impone *a priori* tendrá que ser atestiguada por lo menos mediante la ayuda de una serie de indicios que la crítica de los textos puede proporcionar. No hay que confundir la cuestión de su *autoridad* como representantes de la «tradición apostólica» —autoridad firmemente reconocida desde el siglo II— con las cuestiones de su *composición* de su *redacción* de su(s) fecha(s) entendidas en sentido moderno. Antes de examinar en este punto los cuatro evangelios repasemos los problemas planteados por algunas cartas.

ALGUNOS CASOS DE CARTAS DISCUTIDAS

«Discutidas» no debemos engañarnos sobre el alcance de esta palabra. No se trata de poner en discusión o de disminuir la *autoridad* de las cartas en cuestión. Así lo han hecho algunos teólogos en la medida en que soñaban con atenerse solamente a los textos que se consideraban «originales» y que se remontaban directamente a los apóstoles dejando de mano los que podían proceder de la generación siguiente, ¡como si fuera posible recomenzar de nuevo la experiencia de la iglesia primitiva y hacerla distinta de lo que fue! Este razonamiento es radicalmente falso: todas las cartas que representan auténticamente el «deposito» apostólico poseen la autoridad de este deposito aun cuando haya habido uno (o dos) intermediario(s) en la transmisión del «deposito»

para enfrentarse con las nuevas circunstancias. Es preciso tomar en consideración dos casos de este género.

Judas y la segunda carta de Pedro

El caso más notorio se refiere a dos cartas que están consagradas por entero a la lucha contra los falsos doctores: la carta de Judas y la segunda carta de Pedro estrechamente emparentadas entre sí. J. A. T. Robinson, obligado por la fecha-límite del año 70 que no tiene absolutamente nada que ver con el objeto de estos dos textos, construyó alrededor de ellos una pequeña novela tejida de conjeturas sin fundamento. Para quien conoce las dos cartas de Pedro para el que sabe además que la segunda reconoce una colección de cartas de Pablo (2 Pe 3 15-16) resulta paradójico ver situar a la segunda antes de la primera exactamente en el 61-62 en el momento en que Pablo está prisionero en Roma. La diferencia de estilo entre las dos provendría del recurso a dos «secretarios» diferentes: Silas para la primera y Judas para la segunda. Judas habría hecho primero un borrador rápido que constituiría su propia carta y luego un texto definitivo que sería la segunda de Pedro. En una recensión expresamente benevolente pero sobre todo descriptiva del libro grueso de Robinson, P. Benoit señalaba en este sentido: «Todo esto procede seguramente de un ingenio hábil y seductor pero frágil en más de un punto» (Revue Biblique [1979] 284 s.). En estas líneas advertimos un discreto escepticismo tras la superficie de las buenas maneras.

Podemos fácilmente comparar estas hipótesis gratuitas con las conclusiones ponderadas de C. Spicq en su comentario a la 2ª carta de Pedro.

«La condenación de una «interpretación privada» de la Escritura (1 20) por obra de unos incompetentes que «torturan» los textos (3 16) demuestra que se desarrolla un trabajo exegetico y que se hace sentir la necesidad de una hermenéutica oficial: estas exigencias intelectuales entre unos cristianos cuya fe reposa en los escritos neotestamentarios (3 16) y en la tradición (2 21)

3, 2) suponen una fecha bastante tardía. La segunda carta de Pedro va dirigida a la segunda generación cristiana (3-4) en la que fallan algunos miembros (2-20-22, cf. 3, 17). Si es de algún «didáscalo» cristiano que fue discípulo de san Pedro, se la situará con probabilidad a finales de la época apostólica, por el año 90, en tiempos de Domiciano» (*Les épîtres de saint Pierre*. París 1966, 195).

El padre Spicq no es ciertamente de esas personas que faltarían al respeto que exigen los testigos inspirados de la tradición apostólica, pero reconoce con toda justicia en esta «carta» un pseudo-epígrafa bajo la forma de «carta-testamento» que tiene como finalidad y como función mantener firmemente la tradición de Pedro, no sin disparar algunas frases aceradas contra los que adulteran el pensamiento de Pablo. Esta manera de ver las cosas nos parece la más probable, mientras que la hipótesis contraria carece para nosotros de toda probabilidad.

Las cartas «pastorales»

A partir del momento en que se constata, en un caso prácticamente seguro, que el género literario del «testamento» es un medio utilizado para asegurar la fidelidad a la tradición de un apóstol después de su «partida» de este mundo (cf. 2 Pe 1, 15), hemos de preguntarnos si no se planteará un problema semejante para dos clases de «testamentos» que habría dejado Pablo: por una parte el discurso de despedida a los ancianos de Efeso, que Lucas inserta en los Hechos de los apóstoles (Hch 20, 17-35), y las cartas llamadas «pastorales» (1 y 2 a Timoteo, carta a Tito). El padre Spicq en su comentario («*Etudes bibliques*» París 1969) se inclina esta vez por su autenticidad «mediata»: un secretario habría cogido la pluma en lugar de Pablo. Pero, dentro de la lógica de su razonamiento anterior, se puede pensar también que el objetivo y la función de esos textos consisten en mantener firmemente la «tradición» de Pablo: su «deposito» (1 Tim 6, 20, Tit 1, 9, 2 Tim 1, 12-14, 2-2), en una época en que se palpaba el peligro de los falsos doctores y en la que la organiza-

ción firme de las iglesias constituía una cuestión primordial, el marco social no es ya el de las cartas paulinas, incluida la carta a los efesios. No solamente no pierde con ello nada la autoridad «reguladora» de los textos, sino que incluso gana más aun al mostrar como hubo que enfrentarse con los peligros de herejía que asomaban en el horizonte: *es la tradición apostólica y solo ella la que fundamenta y salva la fe*. Pensamos entonces en los años de expansión de la iglesia en oriente (Asia menor y Creta) bajo la dinastía de los flavios (después del 70 y antes del 95).

Se suscitarían problemas mucho más considerables sin poder resolverlos, si repartiésemos estas tres cartas en el interior de la cronología de las demás, tal como propone J. A. T. Robinson (1 Tim en el otoño del año 55, entre 1 Cor y 2 Cor, Tit en la primavera del año 57, entre Rom y Flp, 2 Tim en el otoño del 58, antes de la marcha de Pablo a Roma). En el informe que cité anteriormente, el padre Benoit observaba de una forma irenica, pero con un deje malicioso: «Se trata de combinaciones ingeniosas que rivalizan con las demás. Dificilmente logran convencer». *Motivos*: «Géneros literarios y vocabularios muy diferentes», «algunas exégesis manifiestamente forzadas», «textos a veces retorcidos».

Si de todas formas queremos vincularlas a Pablo por medio de ese «secretario», más vale admitir con C. Spicq que son posteriores a la primera cautividad romana de Pablo (es decir, después del año 62) y que 2 Tim tiene una relación muy estrecha con el martirio cercano del apóstol (¿por el año 65?) (Resumo aquí la conclusión del informe ya citado, p. 283). El padre Benoit no descarta por completo la posibilidad de esta última hipótesis, aunque subrayando las dificultades de la reconstrucción histórica que supone. Desde el final de los años 50, monseñor L. Cerfaux dejó ya de admitirla, de ahí la ausencia de las cartas pastorales en su libro sobre *La teología de la iglesia según san Pablo*, hasta la nueva edición (año 1965) que las presenta como «testamentos apostólicos» (p. 394 s.), en la última parte del siglo I. El argumento de autoridad es ciertamente el más débil de

todos en exegesis bíblica pero no puede despreciar la opinión de un maestro de una probidad intelectual y una preocupación eclesial tan evidentes. Las cartas pastorales tienen todas las oportunidades de ser el último trozo añadido a la colección paulina para mantener en una perspectiva diferente de la carta a los efesios la tradición del apóstol amenazada por ciertas infiltraciones heréticas: esas cartas aseguran entonces la continuidad entre la *tradición fundadora* de los apóstoles y la *tradición eclesial* enmarcada por los ministerios que han recibido esa carga para llevarla adelante.

LA TRADICIÓN JOÁNICA

El final del cuarto evangelio en su texto actual demuestra claramente que su edición definitiva se debe a los discípulos del evangelista sobre la base del testimonio dado por el «discípulo preferido de Jesús». «Este es el discípulo que da testimonio de estos hechos, *nos* consta que su testimonio es verdadero» (Jn 21, 24). Las alusiones a este testimonio se encuentran en otros lugares (por ejemplo en Jn 19, 35 la lanzada). Por consiguiente hay que colocarlo ciertamente en el origen de este libro evangélico. Pero hay que señalar que el testigo se menciona siempre en tercera persona del singular como si un narrador distinto de él hubiera «puesto en forma» el contenido de su testimonio. Esta observación es independiente de los problemas de fecha y de identificación del «discípulo». Nos invita a distinguir varias etapas en la tradición apostólica que tendrían como resultado final el libro evangélico, esas etapas serían tres por lo menos: el testimonio *oral* del «discípulo», la *composición escrita* del libro, su *edición* debida a los discípulos del «discípulo». Como el estudio —aunque solo sea superficial— de este libro demuestra que contiene pasajes de estilo muy «joánico» mal vinculados con el conjunto (por ejemplo Jn 12, 44-50) y algunos duplicados (por ejemplo Jn 14, terminado por el v. 31 y Jn 15, 18-16, 33 que repite de modo diferente los mismos temas) se pueden legítima-

mente distinguir varias etapas redaccionales en la composición escrita de dicho libro. El desarrollo literario de la «tradición joánica» le deja a la vez su originalidad y su autoridad.

No cabe duda de que su primer fondo es antiguo: el conocimiento de la Palestina anterior al año 70 lo indica con claridad. Incluso es en este libro donde se encuentra la mayor parte de datos geográficos y donde se presta mayor atención a las fiestas judías que se celebraban en el templo. Pero ¿acaso esto demuestra que el libro se editó antes del año 70? Ni mucho menos, ya que la fecha antigua de una *tradición* conservada firmemente no tiene que confundirse con la de su *puesta por escrito*, repetida varias veces en el caso del evangelio de Juan. Este libro no es una simple «historia de Jesús» construida al estilo moderno, pone de manifiesto la revelación de la persona de Jesús que se fue filtrando poco a poco a través de sus palabras y de sus hechos. La historia misma, releída a la luz de la experiencia pascual y visiblemente meditada por los evangelistas, se evoca con una atención constante al cumplimiento de las Escrituras y a la pertenencia de unos recuerdos para la actualidad cristiana. No es necesario aguardar al final del siglo I para que pudiera hacerse todo esto, Pablo lo hizo ya mucho antes aunque sus cartas no evoquen muchos detalles del ministerio de Jesús. Pero ya que estamos ante una «tradición joánica» que se desarrolló en el tiempo desde el punto de vista literario, es preciso tener en cuenta este desarrollo.

Pues bien, se advierten en el lenguaje de Jesús y en las indicaciones propias del evangelista algunos detalles que plantean varias cuestiones. La tendencia a «actualizar» las palabras de Jesús es un rasgo común a todos los evangelistas, incluso cuando conservan cierto sabor arcaico de las mismas por apego a la tradición. Pero en Juan esta actualización presenta a veces algunos caracteres específicos. He aquí un ejemplo: se recuerda con insistencia la expulsión «fuera de las sinagogas», bien sea en boca del propio evangelista (cf. 9, 22; 12, 42) bien sea en labios de Jesús (cf. 16, 2), esta expulsión afecta a todos los que crean en Jesús. Ciertos hechos de este género se dieron desde luego muy pronto en algunos

casos particulares vemos bastantes alusiones en este sentido en los Hechos de los apóstoles para captar su realidad sobre todo en el caso de Pablo. Pero en Juan la decisión de las autoridades judías es *generalizada*. Ese juego alternativo entre el tiempo de Jesús y el de la iglesia invita a preguntarse *por qué* insiste tanto el evangelista en este punto. Lo comprendemos mejor cuando recordamos que el judaísmo reorganizado después del año 70 sobre unas bases puramente fariseas fue excluyendo progresivamente de su seno a los cristianos que perdieron de este modo toda protección legal. Se diría que en el texto casi paralelo de Lucas 6, 22 una fórmula de Mateo 5, 11 recibe un complemento mediante la alusión a una exclusión y una proscripción de los discípulos de Jesús. Pero este argumento puede volverse contra la conservación literal de la frase de Jesús en Lucas: el «logion» primitivo de Jesús ¿no se habría actualizado allí del mismo modo que en Juan?

Otro ejemplo. Juan habla corrientemente de los «judíos» en general como si se tratase de una categoría social y religiosa a la que serían extraños Jesús y los que creen en él. ¿a partir de cuándo pudo hablarse de esta manera? ¿Y como Jesús evocado por el evangelista pudo dirigirse a los judíos diciendo «Vuestra ley» como si el mismo viera esa ley de Moisés desde fuera? (cf. Jn 10, 34 en donde el texto citado está por otra parte sacado de un salmo). Estos indicios nos conducen más bien a la hipótesis —que ya se ha hecho clásica— de que hay que poner la redacción del cuarto evangelio después del año 80 e incluso a finales del siglo I. Esta hipótesis deja intacta la fidelidad viva de la *tradición* evangelica dentro de la cual se fue realizando en varias etapas la *redacción* de los textos: primero oralmente y luego por escrito. Esta hipótesis —que es el resultado de una convergencia de indicios— tiene por lo menos tanta probabilidad como la que sitúa antes del año 70 la edición final de Juan. Se diría que el evangelista *debería haber hablado* de la destrucción del templo que daba tanto peso a las palabras de Jesús. Pero el templo no le interesa más que como símbolo del cuerpo de Cristo resucitado (cf. Jn 2, 19-22) que sustituyó al templo de piedra como signo de la presencia de Dios

entre los hombres. Por otra parte no es seguro que el evangelista Juan no haga ninguna alusión a esa destrucción. La reflexión de Caifás que según Juan provoca la decisión de hacer morir a Jesús (Jn 11, 49 s.) puede muy bien resumir de una forma adecuada la postura de las autoridades sacerdotales *antes* de la pasión aunque adquiriendo una actualidad nueva cuando el temor expresado por el sumo sacerdote encuentra una realización imprevista y trágica. Si la sugerencia de Juan se queda dentro de lo simplemente discreto es porque el alcance de su texto no se dirige a una «predicción» inconsciente que se habría «realizado» entonces sino a la evocación teológica de un misterio de salvación universal para la que fue necesaria la muerte de Jesús (Jn 11, 51 s.). En la perspectiva de la ruptura final entre el judaísmo y la iglesia se comprende mejor que el evangelio de Juan sea a la vez el más judío y el más anti-judío de los libros del Nuevo Testamento. Retengamos la antigüedad de los materiales utilizados pero admitamos la posibilidad de un *desarrollo literario y teológico* en su redacción, esto demuestra la vitalidad del anuncio del evangelio, que no es solamente un recuerdo del *pasado*.

LOS EVANGELIOS SINÓPTICOS

Para comprender correctamente el mensaje que nos transmiten los libros de Marcos, Mateo y Lucas no seguiremos nada minimizando sistemáticamente la «crítica de las fuentes», la «crítica de las formas» (o de los géneros) literarias, la «crítica redaccional», la «crítica de las tradiciones». El *abuso* de los métodos impuesto por algunos prejuicios que les son extraños no tiene que conducirnos a una valoración negativa de su *uso* adecuado. Si Bultmann borra en gran parte la referencia histórica de los textos a Jesús para buscar sobre todo en ellos una traducción imaginaria de las creencias de la iglesia no por eso hemos de dar por completo la vuelta a la situación para no quedarnos más que con la primera de esas dos dimensiones. El razonamiento a base de «o... o...» no es más que un falso dilema. Por el contrario

hemos de salir del historicismo estrecho en que se encajaron los historiadores «liberales» y los apologistas que les siguieron en su propio terreno sin discutir de antemano su manera de abordar el problema. Es normal que la selección de las palabras de Jesús y la forma de referirlas hayan estado influidas literalmente por su actualidad eclesial. La fidelidad de la «memoria» cristiana no era la de los registros en una «cinta magnetofónica», suponía una *asimilación* de las palabras de Jesús, una *relectura* realizada a la luz de la experiencia pascual, una comunicación de su *sentido* más allá de su materialidad verbal, por ahí es por donde se lleva a cabo el acceso a la «verdad completa» bajo la acción del Espíritu Santo (Jn 16, 13).

B. Gerhardsson, aunque insiste en el «hecho de tradición» en la «prehistoria de los evangelios», ha indicado muy atinadamente que la modificación eventual de las palabras de Jesús no tuvo la finalidad de disfrazarlas, sino por el contrario la de «comprender mejor la materia transmitida, con mayor profundidad y más totalmente, y la de presentar con la mayor claridad posible esa materia a los oyentes del evangelio» (*La prehistoria des evangiles*, Cerf, París 1978, 117). Por eso mismo advierte que, «aunque partamos del hecho de que el material sinóptico se remonta en principio al Jesús terreno y a los discípulos que lo acompañaron durante su ministerio», hay que tener igualmente en cuenta que este material, confiado a la memoria, fue matizado por la comprensión y las interpretaciones o aplicaciones a las que fueron llegando progresivamente los doctores del cristianismo primitivo» (p. 118). Es preciso jugar con este elemento de juicio cuando se intenta situar en el tiempo la edición de los libros evangélicos y la «puesta en forma» de sus materiales constitutivos. Pongamos dos ejemplos en los evangelios de Mateo y de Marcos.

El evangelio según san Mateo

Esta fuera de discusión el hecho de que el evangelio según san Mateo va dirigido a un público judío. No se comprendería que se le atribuyese únicamente a Mateo

en la tradición eclesiástica antigua, si no estuviera vinculado por una serie continua con las «sentencias del Señor» en «lengua hebrea» que Papias atribuye al apóstol. Pero, ¿quiere decir esto que se trata de una simple *traducción* griega de un evangelio hebreo (o arameo) primitivo? Antes de sacar una conclusión semejante, tenemos que reunir todo el conjunto de indicios que nos ofrece el análisis del texto. No cabe duda de que, según el punto de vista exclusivamente judío, este libro contiene materiales arcaicos. Por ejemplo, el episodio del impuesto que hay que pagar al templo solo tenía interés para los judeo-cristianos antes del año 70 (Mt 17, 24-27). Pero también hay casos en que los indicios actúan en un sentido contrario.

Por ejemplo, la parábola del banquete nupcial, comparada con la versión de Lucas (Lc 14, 16-24), está profundamente manipulada (Mt 22, 1-14). No solo se trata ahora de un rey que celebra la boda de su hijo, no sólo hay un añadido al final que evoca la exclusión de un invitado que no llevaba traje de bodas, se advierte además, en el curso de la parábola, un bloque errático (22, 6-7) que transforma en homicidas a los convidados descorteses. ¿Por qué todo esto? Luego, el rey castiga a los asesinos haciéndoles morir y quemando su ciudad. ¿Por qué este elemento nuevo, que Lucas ignora por completo? Si no queremos reducir la memoria evangélica a una repetición mecánica de las palabras «originales» de Jesús, ¿no es legítimo pensar que el evangelista tuvo en cuenta el drama que se abatió sobre el judaísmo y sobre la ciudad santa? No es con esta finalidad como se reformuló el material simbólico de la parábola, actualizándolo para el tiempo de la Iglesia? Esta actualización se muestra sin embargo discreta.

Por otra parte, el evangelista no realizó esta misma operación en su recensión ampliada del «discurso escatológico» (Mt 24, 1-44, seguido de cuatro parábolas que tienen como horizonte el término hacia el que se encamina el tiempo de la Iglesia), sino que conservo como Marcos la formulación de la «gran tribulación» en los

terminos arcaicos sacados del libro de Daniel (Mt 24 15-22) es la senal de su respeto a la tradicion recibida de la fidelidad que muestra en el mismo momento en que prolonga las perspectivas abiertas por Jesus en su predicacion. Pero no hay que confundir esta fidelidad a la *tradicion* con la fecha de edicion del libro actual. Ya san Ireneo colocaba la composicion del libro primitivo «en lengua hebrea» (mas tarde volveremos sobre el sentido de esta expresion) «en tiempos en que Pedro y Pablo evangelizaban Roma y fundaban alli la iglesia» es decir despues del 61/62. ¿Por que habria que desembarazarse de esta indicacion? Deja abierta la cuestion planteada por la adaptacion griega del libro primitivo. ¿en que marco geografico y en que fecha? La refundicion de la parabola del banquete de bodas sugiere una fecha posterior al año 70. La insistencia en el «cumplimiento de las Escrituras» (1 22 2 15 2 17 23, 8 17, 12 17, 13 35, 21 4, 26 54-56, 27 9) demuestra que sus destinatarios son judeo-cristianos. Pero ¿no habria tambien una finalidad apologetica en unos momentos en que se va ahondando la separacion entre el judaismo y la iglesia? Semejante vision de las cosas tiene tantas probabilidades y se muestra tan fiel a la verdadera noción de «evangelio» como la que se detuviera en los años 50 e incluso en los 40. Explicaria perfectamente la presentacion de lo que aguarda a los misioneros del evangelio segun Mt 10 17-18, las palabras primitivas de Jesus son actualizadas en este pasaje de una forma que respeta su orientacion fundamental pero que corresponde a la situacion de los años 80. Esta adaptacion final del libro de Mateo debida a su «escuela» constituye una especie de «manual practico» para unas comunidades judeo-cristianas ampliamente abiertas a las «naciones» (cf Mt 28 19 20).

El evangelio según san Marcos

La documentacion patristica sobre el evangelio segun san Marcos no se ha enriquecido con ninguna nueva pieza desde que el padre Lagrange escribio su comentario a este libro en 1910 completado en 1928. El padre Lagrange conservaba la indicacion que daba san Ireneo

el libro fue escrito *despues de* la muerte de los apostoles Pedro y Pablo. Para dar cuenta de la noticia que transmite Clemente de Alejandria pensaba en la existencia de algunos materiales previos escritos en vida de Pedro. La critica moderna no tiene nada que objetar a todo esto. Sin embargo de la busqueda de las «fuentes» ha pasado a la historia de las «tradiciones» reunidas finalmente al examen de sus funciones en la predicacion y en la catequesis apostolica al descubrimiento de colecciones parciales que todavia es posible discernir a su ordenacion en una (o dos) edicion(es) final(es). No hay nada que nos oblique a descender mas tarde del año 70 ya que se conserva intacto el cliché biblico de la «abominacion de la desolacion» en la «carga profetica» de Jesus contra Jerusalem (Mc 13 14, cf Dn 9 27, 11 31, 12 11). Pero un rapido inciso puede demostrar que el «comienzo de los dolores» ya ha empezado («Entiendolo lector»). Estariamos entonces entre el 67 y el 70. Si otros indicios sugieren que *pudo* haber una nueva edicion posterior al año 70 no perderia con ella nada el valor del texto como testigo de la tradicion apostolica —y mas concretamente de la de Pedro— Se trata de una cuestion libre en donde la valoracion queda en manos de la eleccion prudente de los criticos con tal que se mantenga intacto el arraigo tradicional del libro. En cuanto a la voz de Pedro cuyo retrato no resulta por cierto muy halagueño (cf Mc 8 32-33 14 66-72) puede quizas percibirse en los relatos mas pintorescos y mas largos que seria facil «re-escribir» en primera persona del singular o del plural (por ejemplo Mc 5 1-20 5 21-43, 7 21-37 y 8 22-26 propios de Marcos, 9 9-29, 10 13-16, 10 46-52). Solo es preciso descartar una hipotesis la de un libro escrito para lectores judios. En ese caso carecerian totalmente de sentido las indicaciones que se dan a proposito de las costumbres judias (7 3-4). Pero la antigüedad de las tradiciones conservadas sigue intacta.

De todas formas no hay lugar para quedar encerrados en un falso dilema o bien hubo una especie de dictado de los textos procedentes de Pedro como testigo ocular y entonces estos son «historicos» en el sentido mas estricto

de la palabra *o bien* no hubo mas que una composicion literaria libre en donde la leyenda (en el mal sentido de la palabra) prolifero a sus anchas y sin control alguno. De hecho lo que hubo fue un trabajo honrado de catequista que sobre la base de la tradicion apostolica compuso un «memorial para el predicador» abierto por el relato cris-

tologico del bautismo de Jesus (1 9-11) y articulado en torno a dos confesiones de fe la de Pedro todavia imperfecta (8 27-30) y la del centurion pagano al pie de la cruz (15 39) cerrandose con el anuncio de la resurreccion de Jesus (16 1-8). Aparece de esta forma en plena luz la intencion teologica del evangelio de Marcos

2. La fecha de los Hechos de los apóstoles

En los «Hechos de los apóstoles» (traduccion literal del titulo) hay un detalle que suscita a primera vista y de antemano la cuestion sobre la fecha de su composicion: es su final brusco que termina con la evocacion de los dos años de cautividad de Pablo en Roma. ¿Se tratara en este caso de un indicio de la fecha en que se compuso este libro? Si asi fuera habria que colocar todavia antes la composicion del evangelio de san Lucas. Pero como a su vez este utiliza probablemente el libro de Marcos esto estaria en contradiccion con la indicacion que nos da san Ireneo a proposito del trabajo de Marcos. Vale la pena que nos detengamos en esta cuestion.

ARGUMENTOS EN FAVOR DE UNA FECHA ANTIGUA

A finales del siglo XIX y comienzos del XX algunos historiadores racionalistas o liberales retrasaban de buena gana la composicion de los «Hechos de los apostoles» hasta el siglo II a fin de eliminar practicamente su «historicidad» (¡a la manera como ellos la entendian!) y reconstruir a su gusto la representacion de los origenes cristianos. Para hacer frente a esta situacion una «Respuesta» de la comision biblica con fecha de 26 de junio de 1912 se apoyaba en el final de los Hechos para obligar a los exegetas catolicos a colocar este libro asi como el libro evangelico que forma un solo cuerpo con el antes del final de la cautividad romana de Pablo (por el año 63). Se aseguraba de este modo la «historicidad»

de los dos libros confundida con la exactitud de sus relatos basandola en la consulta directa de los «testigos oculares». Como vimos anteriormente la comision biblica constato en 1954 que las cuestiones se habian ido desplazando desde entonces y que era posible volver a abrir nuevos estudios sobre ellas.

En la perspectiva del «historicismo» que reinaba a comienzos de siglo la datacion antigua de los Hechos habia obtenido un gran exito gracias a los esfuerzos de A. Harnack. Su comentario de este libro habia admitido anteriormente para Lucas y para los Hechos una fecha situada entre el 78 y el 93. Pero en 1911 la situacion dio un vuelco y creyo conveniente postular una fecha anterior a la liberacion de Pablo en Roma por el año 62/63. Historiador liberal Harnack profesaba la teoria de la «historicidad» que se imponia en su epoca para probar la realidad de un *hecho* es preciso recurrir a la fuente mas antigua y si es posible *original* ya que cuanto mas pasan los años mas se va deformando el recuerdo de los «hechos» sobre todo si se trata de unos hechos religiosos en los que estan interesados los creyentes: estos introducen pronto elementos legendarios o mitologicos a fin de embellecerlos. Pues bien Harnack tenia la impresion de que podia conservar alguna cosa de los Hechos para construir un relato de los origenes cristianos y del evangelio de Lucas para restaurar la figura de Jesus predicador liberal, *ante litteram* (cf. *L'essence du christianisme* Paris 1902). Asi pues habia que encontrar en Lucas un autor que habia estado en relacion directa con Pablo para asegurar la historicidad de la segunda parte de los

Hechos (Hch 16-28) La primera parte seguía siendo un tanto vaporosa. En cuanto a los elementos milagrosos que figuran sobre todo en esta sección del libro y en el relato evangélico, Harnack admitía sin ambages que esta «mitologización» de la historia pudo haberse producido bajo la impronta de la fe, en un intervalo muy corto después de los acontecimientos. Para conseguir su testigo directo, o por lo menos un autor que hubiera podido consultar una documentación «primitiva», Harnack explicaba el final brusco de los Hechos por la fecha en que Lucas había compuesto el libro.

Algunos modernos por ejemplo J. A. T. Robinson han vuelto a este razonamiento por idénticos motivos, dispuestos a separarse de Harnack en su valoración de los hechos milagrosos. Así, Lucas habría escrito los Hechos en el año 62 y su libro evangélico en los años 50, en consecuencia, el trabajo redaccional de Marcos junto a Pedro se situaría entre el 45 y el 50, y el de Mateo antes todavía. Por todo ello, el recurso directo a los «testigos oculares» cumplía con su papel: desaparecería sin dejar huella alguna el eslabón de la tradición eclesial entre estos testigos y los evangelistas. Pero, ¿qué hay que pensar de este razonamiento, estrechamente vinculado a una concepción de la «historicidad» y de las relaciones entre la historia y la fe que, indiscutiblemente, es una repetición de la de comienzos de siglo?

CRITICA DE LOS PRINCIPIOS METODOLOGICOS

Son ante todo los principios metodológicos subyacentes al razonamiento los que hay que criticar severamente. Puede ser que ciertas creencias ocasionen efectivamente la *deformación* espontánea de los hechos que les interesan, por un gusto exclusivo por lo imaginario. Pero la fe cristiana heredera en este punto de la fe judía, *tuvo necesidad desde el principio de conocer con certeza los acontecimientos que la fundamentaban y que constituiran su objeto*, lo vimos ya anteriormente al analizar la noción de evangelio. La *comprensión* y la *interpretación*

de esos conocimientos no *deformaban* su imagen, aunque la transmisión de su recuerdo podría concebirse de una manera bastante ágil. Además, la existencia de una organización eclesial articulada en unos ministerios responsables permitía en cualquier caso una *conservación auténtica* de la tradición apostólica. Finalmente, no hemos de subestimar las posibilidades de la transmisión de unos recuerdos por una vía puramente oral, cuando tienen un interés práctico para las personas a las que se transmitieron. Puede verse un ejemplo en el recuadro de la p. 32, se trata de una tradición oral transmitida durante cerca de dos siglos. Este ejemplo demuestra que el recurso al testimonio «original» puede hacerse eventualmente a través de una cadena bastante larga. El recuerdo transmitido tiende a estilizarse en un relato estereotipado para reducirse a sus elementos esenciales. Tiende igualmente a subdividirse en recensiones diversas que no coinciden en los detalles del «hecho» referido. Se trata de leyes psicológicas que dejan intacta la *identidad sustancial* del «hecho» original al que se refiere el relato oral. Sin embargo, el ejemplo referido no afecta más que a una «historia familiar». El caso de los Hechos, y más aún el de los libros evangélicos, es completamente distinto.

APLICACION A LAS OBRAS DE LUCAS

El ejemplo de tradición oral que citamos en el texto del recuadro puede darnos alguna idea de las tradiciones orales que conservaron los escritores cristianos del siglo II y III a propósito del origen de los libros del Nuevo Testamento, tradiciones ligadas a la transmisión de un «objeto», los *escritos* que son los testigos de la tradición apostólica. Las oscilaciones relativas a los autores y a las fechas no tienen más que una importancia accesorio para la fe, ya que dejan intacta la autoridad «reguladora» de estos escritos. No se trata más que de unos datos «históricos» que muestran por qué esos escritos gozan de semejante autoridad. Es muy distinto lo que ocurre con las tradiciones directamente ligadas al evangelio mismo.

En el caso de las dos obras de Lucas, esta relación no se presenta sin embargo bajo el mismo aspecto. El libro

UN CASO DE TRADICION ORAL

Puedo citar un caso de tradicion puramente oral que me permite remontarme hasta un hecho acaecido en 1792 Muchos detalles concretos se han ido borrando con el tiempo pero siguen en pie las lineas generales Recibi esta «tradicion» en 1938 gracias al testimonio de un primo hermano de una de mis bisabuelas y de sus dos hermanas nacidas respectivamente en 1852 1858 y 1861 Estas a su vez la habian recibido de su abuela que habia heredado de su propia madre nacida antes de la revolucion francesa un crucifijo de marfil esculpido en el siglo XVIII La historia iba ligada a la transmision de este objeto familiar se trataba por tanto de un relato «etiologico» que explicaba el origen del objeto contando como habia llegado a estar en posesion de la familia A mi me contaron la historia solo porque iba destinada a mi De hecho aquel objeto desaparecio durante la segunda guerra mundial y murio la generacion que lo tenia en su poder Al no haber tomado entonces nota ni de los nombres de las personas que se me transmitieron con sus respectivas genealogias ni del nombre de los lugares excepto una localizacion general en la Pui-saye (Yonne et Nièvre) no pudo trazar mas que las lineas generales del relato pero se trata de unas lineas firmes

En resumen he aqui el hecho Nuestro antepasado comun era en 1789 administrador de un terreno que poseia una noble familia que perdio sus bienes en 1790 al emigrar al extranjero en busca de dias mejores Emigraron a Inglaterra si mis recuerdos no fallan El jefe de la familia pidio entonces el dinero que necesitaba a su administrador En prenda le entrego un crucifijo de marfil sobre el que presto juramento de devolverle el dinero al regresar Sus terrenos pasaron a ser «bienes nacionales» ya

que no pudo adquirirlos el administrador que perdio a la vez su fortuna y su puesto Despues de la tormenta cuando caso a su hija no pudo entregarle como dote mas que el crucifijo de marfil que guardaba asi un valor de prenda y podia servir de «testimonio» en el caso de que volviera la familia emigrada y estuviera en disposicion de devolver el dinero prestado Pero no volvio Asi es como el crucifijo fue pasando de una generacion a otra en linea directa y por derecho de primogenitura La familia que lo tenia en 1938 carecia de descendientes directos y me prometio oralmente aquel objeto como al pariente mas proximo que podria hacer un buen uso del mismo

No tengo ninguna razon para poner en duda la historicidad del relato en sus lineas generales estilizadas con el tiempo Sin embargo el intercambio de ideas entre los tres narradores hacia aparecer algunas diferencias de detalle entre sus «recensiones» Si me hubieran transmitido aquel objeto yo a mi vez podria haber contado el relato al que fuera su destinatario con mas precision de como aqui lo hago ya que los recuerdos ligados a los objetos (nombres lugares circunstancias) se habrian grabado mejor en mi memoria De esta manera se habria cerrado un ciclo de dos siglos Esta claro que la redaccion por escrito de la tradicion oral podria haber intervenido en este proceso si se hubiera sentido la necesidad de hacerlo y si por ejemplo un transmisor del objeto hubiera tenido la idea de unir la narracion a su testamento De la tradicion oral se habria pasado a la tradicion escrita cuya critica convendria haber hecho entonces para distinguir la «sustancia» del hecho y los detalles narrativos que pudieron sufrir variaciones en el proceso

P G

evangelico tiene como centro a la persona de Jesus del que no basta con evocar la fisonomia con la ayuda de unos elementos «factuales» sino del que hay que dar a conocer la *interpretacion verdadera* insertando dentro de los materiales tradicionales una «cristologia» solida. Los «Hechos de los apóstoles» tienen una finalidad distinta, no se trata ya de contar *todo* lo que ocurrio en los orígenes de la iglesia sino de señalar la *marcha conquistadora del evangelio* en la historia humana primero en el ambiente judío y luego en el greco-romano. Así pues todavía hay una interpretación teológica de los acontecimientos ligada a su evocación sean cuales fueren por otra parte la naturaleza y la precisión de las fuentes que sirven para construirla. Estas ideas generales no resuelven la cuestión de la fecha de los libros pero por lo menos la sitúan en una perspectiva más amplia que la del «historicismo» estrecho de Harnack.

Hipótesis relativas al final de los Hechos

Queda por saber si los criterios que mantienen los partidarios de la fecha antigua (por el 62) son realmente constrictivos. Esta hipótesis choca en primer lugar con la fecha del libro de Marcos tal como nos la presenta san Ireneo, no se puede eliminar de un plumazo este testimonio tan preclaro. No queda entonces más que un recurso imaginarse que Lucas utilizó la documentación de Marcos antes de acabar su obra. Es lo que hizo el padre Lagrange en su comentario de Lucas no ya por elección personal sino porque se sentía obligado a ello por la decisión disciplinar de la comisión bíblica tal como el mismo lo explico en la nueva edición de su comentario a Marcos (p. XXVI-XXXII). Pero la conclusión defendida por esta comisión (en 1912) y la que había defendido Harnack (en 1911) ¿se impone realmente? El final del libro es efectivamente muy brusco «(Pablo) vivió (verbo en aoristo que evoca un acontecimiento situado en la historia del pasado) dos años enteros a su propia costa (en la habitación que había alquilado) » (Hch 28 30a). Se trata de un hecho en estado bruto

registrado en la cronología de la misma manera que los «dos años» que paso en Jerusalem el prefecto Felix ante el que comparecio Pablo (Hch 24 27). Viene luego una descripción rápida de la actividad de Pablo en Roma durante esos dos años « y recibia (verbo en imperfecto modo descriptivo) a todos los que acudían predicándoles el reinado de Dios y enseñando lo que se refiere al Señor Jesus mesías con toda libertad sin estorbos » (28 30b-31).

Si Lucas escribió al terminar esos dos años resulta ya extraño que no se muestre más elocuente a propósito de una actividad intensa que conocería entonces de primera mano ya que la llegada de Pablo a Roma forma parte de un relato en «nosotros». En efecto Lucas acaba de indicar como Pablo ante el desacuerdo de los judíos de Roma (28 23-25a) les declaró que se dirigía a las gentes de las naciones para anunciarles la salvación de Dios y que estas al menos le escucharían (28 25b-26). Pues bien cuando pasa a la realización concreta de este anuncio no dice ya *nada* preciso a propósito de una acogida del evangelio que pertenezca a la actualidad reciente. La hipótesis basada en el silencio de Lucas sobre lo que paso después de los «dos años» de estancia en Roma se vuelve aquí contra quienes la imaginaron. Las cosas se comprenderían mejor si Lucas ve los «dos años» con cierta perspectiva lejana y se contenta con describir en general (¡en imperfecto!) lo que ocurrió durante aquel tiempo. Es gratuito prestarle el punto de vista y las preocupaciones de un historiador moderno que debe decir aunque sea a grandes rasgos *todo lo que sabe* hasta el momento en que escribe. Queda por saber *por* que no fue más allá de esos dos años y de la evocación tan breve que hace de ellos.

¿Tendremos que imaginarnos que habría proyectado escribir un tercer tomo en el que habría proseguido su «historia de la iglesia» contando por ejemplo el martirio de los apóstoles Santiago de Jerusalem en el año 62 (conocido por Flavio Josefo y por las fuentes que consulto Eusebio de Cesarea) Pedro y Pablo con ocasión de la persecución de Neron y de la política anticristiana que probablemente prosiguio, luego la guerra judía y la des-

truccion de Jerusalén, etc ² El padre Lagrange descartaba ya oportunamente esta red de conjeturas. Pero entonces se vuelve a la cuestion de donde se partia si Lucas escribió algún tiempo después del año 70 —pongamos, por los años 80—, ¿por qué detuvo su relato en el 63?

La finalidad de Lucas en el libro de los Hechos

Examinemos las cosas poniendonos en esta perspectiva. ¿Que es lo que ocurre? El reinado de Neron despues del incendio de Roma (64-68) fue ciertamente un periodo de persecución oficial. Pero Tertuliano, que lo recuerda claramente como buen jurista, no señala luego un retorno de esta misma politica violenta hasta el final de Domiciano (*Apologetica* V, 3-4). Entretanto, bajo el poder de los flavios, la iglesia conoció prácticamente la paz, aun cuando el cristianismo no fuera una «religion licita». Tertuliano lo subraya explícitamente a proposito de Vespasiano (*Ibid.*, V, 7). Durante este periodo de paz, en el momento mismo en que volvía a organizarse el judaismo excluyendo progresivamente a los cristianos, se comprendería muy bien la apelacion implícita a la justicia romana cuyo elogio hace Lucas en el libro de los Hechos, como subrayó J. Dupont en sus *Etudes sur les Actes des Apôtres* (París 1967, 527-552). El silencio sobre la muerte de Pedro y Pablo, victimas de un acto de Neron contrario a esta justicia, se explicaría en estas condiciones, en la medida en que los Hechos serian una apologia indirecta del grupo religioso sin una situación legal como lo era entonces la iglesia. En su evocación del pasado, Lucas no dice más que lo que queria decir. Por eso se calla el incidente de Antioquia entre Pedro y Pablo, conocido por la carta a los gálatas (Gál 2, 11-21), a pesar de que se describe la asamblea de Jerusalén que estuvo estrechamente ligada al mismo (Hch 15 1-21). Igual ocurre con la cautividad que Pablo sufrió probablemente en Efeso (cf. Hch 19, 23-40, que no dice una sola palabra sobre ella) antes de la segunda carta a los corintios que alude claramente a este hecho (2 Cor 1, 8-10) y durante

la cual escribió la carta a los filipenses en la que tambien se refiere probablemente a el (Flp 1 12-26). Todo depende del objetivo fundamental que busca en su libro.

Está claro que este objetivo es doble y que bajo sus dos aspectos, va estrechamente ligado a su reflexión teologica. Su relato evangelico desembocaba en Jerusalem, en donde se desarrollo la pasion de Jesús, incluso es allí donde sitúa todas las apariciones de Cristo resucitado, omitiendo voluntariamente las apariciones galileas. Igualmente, la marcha victoriosa de la palabra en la historia parte de Jerusalem, capital *nacional* del judaismo disperso y capital *religiosa* de la institucion judia. Desde el primer punto de vista, que es geográfico, se ve cómo el testimonio apostolico se extiende «por Judea, Samaria y hasta los confines de la tierra» (Hch 1, 8), una vez que Pablo ha llegado a Roma, metropoli del imperio que domina el mundo, se han alcanzado virtualmente «los confines de la tierra». Desde el segundo punto de vista, que es a la vez etnico y religioso, en Roma es donde se decide finalmente el «paso a las naciones». Lucas lo subraya poniendo en labios de Pablo el texto de Is 6, 9 s., citado en otros contextos por Mt 13, 14-15 y por Juan 12, 40 (implicitamente en Mc 4 12 y Lc 8, 10), para demostrar que la ceguera del pueblo judio está en conformidad con las Escrituras y que en consecuencia el anuncio del evangelio puede ya dirigirse a las naciones. El proyecto de Lucas, geográfico en el primer caso y teologico en el segundo, queda definitivamente realizado. El final del libro forma realmente una inclusion con el discurso de pentecostés, si medimos bien el alcance de una expresión que a menudo se pasa por alto. «Pues la promesa va dirigida a vosotros —dice Pedro a la gente— así como a vuestros hijos y a todos los que estan lejos» (Hch 2, 39). Esta expresion amplia el texto sacado de la versión griega de Joel (cf. Jl 3, 5) los que están *lejos* designan seguramente a los miembros de las naciones no judías como en Ef 2, 13. Uno de los relatos de la vocación de Pablo confirma la importancia de este detalle. Pablo define esa vocacion con estas palabras: «Te voy a enviar a las naciones que estan lejos» (Hch 22, 21).

El objetivo que busca el libro de los Hechos se ha alcanzado ya, por consiguiente. No porque los *judíos*, en Lucas, hayan sido excluidos en bloque de la salvación: el comienzo del relato romano subraya por el contrario el hecho de su división a propósito del evangelio, ya que unos se dejan convencer, mientras que otros se muestran incredulos (Hch 28, 24). Pero es la *institución judía* la que, como tal, se muestra refractaria al anuncio de la salvación de Dios, mientras que una minoría creyente entra en la iglesia. Es verdad que durante todas las misiones de Pablo se reproduce constantemente una oposición local de los judíos. Pero, ¿acaso podría Lucas terminar su relato enunciando esta ley *general* si no estuviera a punto de producirse la ruptura definitiva entre el judaísmo y la iglesia? Lucas no se porta como *historiador* al estilo de los modernos, preocupados de satisfacer ante todo la curiosidad de sus lectores diciéndoles todo lo que aconteció. Se porta como teólogo de la historia, que pone en su debido lugar el apostolado de Pablo con la apertura decisiva de la iglesia a todas las naciones.¹ Ante esta constatación, no tienen mucho peso las dificultades que plantea el final brusco del libro, provienen de la idea preconcebida que se presta a Lucas, se sabe *lo que debería haber hecho*, basándose en lo que *uno habría hecho en su lugar*: no ya como teólogo de la historia, sino como cronista para el que la sucesión empírica de los hechos observables es lo que constituye lo esencial de su trabajo. Esta consideración no presta ninguna base a una hipótesis más probable que la que acabo de desarrollar, es lo menos que puede decirse.

LUCAS Y LA DESTRUCCIÓN DE JERUSALEN

Por otra parte, ¿es tan seguro que Lucas no se aprovechó de algunas ocasiones para deslizar en su obra ciertas

alusiones a la destrucción de Jerusalén, que pudo tener en cuenta si escribió después del 70 o en los años 80? Hay dos textos de su evangelio que plantean ciertamente este problema. Para entenderlos correctamente, no hay que razonar sobre la «carga profética» de Jesús contra Jerusalén como pudieron hacerlo antaño, por una parte, los racionalistas obtusos que excluían a priori toda posibilidad de «predicción» del acontecimiento y, por otra, los apologistas apresurados que querían construir sobre esta «predicción» una prueba irrecusable de la divinidad de Jesús. Tanto en un caso como en el otro, se trataba la profecía bíblica, oráculo condicional de «juicio» u oráculo de «salvación», como si fuera un cuarteto de Nostredamus en donde estarían inscritos de antemano los detalles de los «hechos». En el caso presente, Jesús, actuando como «profeta», demuestra que el rechazo del anuncio evangélico no puede suponer para Jerusalén y para su templo, símbolos concretos de la institución nacional, más que un cumplimiento de los oráculos más amenazadores de los antiguos profetas. En el llamado «discurso escatológico» (Mc 13, Mt 24, Lc 21, 5-36, recogido de forma abreviada en Lc 17, 22-37), Marcos y Mateo reúnen las palabras de Jesús que, en una perspectiva de evangelización del mundo, anuncian el «fin» (Mc 13, 4, Mt 24, 3b y 14, donde la recensión de Marcos se amplía mediante una cuestión sobre la «parusia» de Jesús). El marco general queda entonces definido, dentro de él, dos textos sacados de Daniel anuncian la «desconsagración» del templo en tiempos de la gran «tribulación» final (Mc 13, 14-19 = Mt 24, 13-21). Al escenario «del fin» sigue *inmediatamente* el juicio de la ciudad infiel, con todos los signos del juicio del mundo, la parusia del hijo del hombre y la reunión de todos los elegidos (Mc 13, 24-27 = Mt 24, 29-31). No se trata de ver en todo ello una espera angustiosa del fin de los tiempos, como entre los partidarios de la «escatología consecuente»: «Jesús esperaba el fin del mundo» y lo que vino fue la iglesia» (A. Loisy). Se trata simplemente del material literario que sigue siendo arcaico en los dos evangelistas, para señalar que el juicio se llevará a cabo «en conformidad con las Escrituras». Pero ya hemos visto

¹ Este punto ha quedado claro tras un estudio de J. Dupont *La conclusion des Actes et son rapport a l'ensemble de l'oeuvre de Luc* en J. Kremer (ed.) *Les Actes des Apôtres traditions redaction theologie*. Gembloux-Louvain 1979. 359-404.

anteriormente que Mateo introduce en otro lugar una alusión más precisa a la destrucción de Jerusalén

Lucas en este caso actúa de modo distinto para mostrar que el juicio de Jerusalén «cumple» las Escrituras. Introduce en primer lugar, en su lamentación sobre la ciudad infiel, el cliché literario de la ciudad sitiada (Lc 19, 43 s). Luego, transforma por completo el texto que hablaba de la «abominación de la desolación» y de la «tribulación sin igual» anterior al «fin» (Lc 21, 20, donde Jerusalén es atacada por los ejércitos, y 21, 23b-24, donde Jerusalén es «pisoteada por las naciones»). Está claro que este cliché literario del asedio de la ciudad procede de las Escrituras², pero el problema está en saber *por qué* Lucas realizó estos cambios en la elección de las reminiscencias bíblicas. No se trata solamente de una adaptación a las exigencias culturales de sus lectores, para quienes las reminiscencias de Daniel habrían sido incomprensibles, a Lucas no le preocupa lo más mínimo acudir a la imagen del hijo del hombre que viene en la nube (21, 27, cf. Hch 7, 56, única mención del hijo del hombre que procede de Dn 7, 13 s, fuera de los evangelios y del Apocalipsis). Pero, respetando fundamentalmente la «carga profética» de Jesús contra Jerusalén, Lucas retoca su carácter literal para tomar nota de su cumplimiento efectivo y mostrar que este guarda una relación estrecha con las Escrituras. La primera destrucción de Jerusalén era un esbozo profético de la segunda y la anunciaba de alguna manera, los oráculos de los profetas tienen una perenne actualidad y por ello «serán días de escarmiento en que se cumplirá todo lo que se ha escrito» (Lc 21, 22).

Por otra parte, el ataque de las tropas a la ciudad no es seguido inmediatamente por las señales del «fin». Al contrario, sus habitantes «caen bajo el golpe de la espada

y son conducidos cautivos a todas las naciones», de este modo, la primera «dispersión» se convierte en el anuncio profético de la segunda, inscrita en adelante en un acontecimiento trágico. La interpretación profética de la historia tiene aquí más importancia que la «predicción» sobre la que los racionalistas y los apologistas pueden seguir discutiendo. Comienza entonces un período intermedio que no tenía paralelo en los textos de la Biblia griega antes de la llegada del «fin», «Jerusalén será pisoteada por los paganos, hasta que la época de los paganos llegue a su término» (Lc 21, 24). ¿Se trata del juicio final de las naciones a las que les tocará también su hora, o del tiempo durante el cual las naciones serán evangelizadas? La segunda hipótesis tiene en su favor dos indicios probables: tiene un paralelismo en el evangelio de Mateo aunque este hecho es colocado *antes* de la profanación de la ciudad santa, mientras que Lucas lo sitúa *después* de su destrucción, además, coincide con el final de los Hechos de los apóstoles, en donde vemos abrirse el tiempo durante el cual las naciones recibirán el evangelio. Así, pues, este rasgo corresponde a la teología de la historia que pertenece a Lucas en propiedad. Lucas explicita el tenor y el alcance de las palabras de Jesús en la prolongación de su línea original, en función de la experiencia de la Iglesia, esta, en los tiempos apostólicos, desempeña una función especial en el acabamiento de la revelación. Lucas habla de ello recurriendo normalmente al lenguaje de la Biblia griega, para señalar al mismo tiempo el cumplimiento de las Escrituras proféticas y el de las palabras de Jesús. Podemos destacar la discreción de esta intervención literaria que no pone en cuestión la fidelidad de Lucas a la tradición recibida, basta con no confundir esta fidelidad con la simple repetición mecánica de las «frases» de Jesús. Pero vemos a la vez que Lucas es un teólogo a quien la tradición evangélica ofrece unas «ideas-madres» que él hace fructificar como buen «servidor de la palabra».

Concluyamos en todo caso que la hipótesis de una «cronología corta», basada solamente en el final de los Hechos de los apóstoles, tiene contra sí algunos motivos

² Ya lo habría señalado C. H. Dodd en 1947, cf. *More New Testament Studies* Manchester 1968 69-83 que cita toda la documentación de la Biblia griega de donde pudo Lucas sacar los elementos de su cuadro.

que acusan su fragilidad. Por el contrario, la hipótesis que establece en un periodo más largo el tiempo de formación de los evangelios resulta más satisfactoria, no solo para explicar la literalidad de los textos, sino también para comprender el desarrollo de la reflexión teológica basada en la tradición evangelica, en las épocas apostólica y sub-apostólica. En este terreno de la investigación histórica, la opción entre las posibles hipótesis nunca se hace más que examinando las *convergencias de indicios* que hablan en el mismo sentido. En este caso, los indicios sitúan más bien el trabajo de Lucas en los años 80, años de expansión de la iglesia en los ambientes paganos de Siria, de Asia menor, de Grecia, de Italia, sin contar con los países de los que no tiene ninguna referencia.

Por lo que se refiere a los detalles de los trabajos —«numerosos» nos dice Lucas (1, 1)— que prepararon oralmente o por escrito esta síntesis final, así como las de Marcos y de Mateo (en su estado actual), la crítica interna está en manos de investigaciones titubeantes aplicadas al análisis minucioso de los textos sinópticos en sus más mínimas particularidades. Caben diversas posibilidades, pero en la situación actual de los estudios exegéticos no hay ninguna que se imponga de manera absoluta. De todas formas, no se trata de sustituir los textos canónicos por reconstrucciones aventuradas, sino solamente de hacer una *inmersión en la historia de la tradición apostólica* hasta su fijación final en nuestros cuatro evangelios. Alcanzamos de este modo un aspecto importante de la vida de la iglesia, estructurada por los «servicios de la palabra». La crítica de las «fuentes», lo mismo que la historia redaccional, no pueden sustituir a lo que se ha dado en llamar con poca propiedad la «historia de la salvación», se sitúan en su corazón mismo, para ver de la mejor manera posible la forma como se desarrolló y cristalizó en unos textos concretamente el «anuncio de la salvación de Dios». Es lo que la *Instrucción* de la comisión bíblica citada anteriormente (p. 18) llamaba la «segunda etapa» del anuncio del evangelio. Las tres «miradas» de este anuncio se encuentran continuamente reflejadas entre sí: referencia a Jesús como personaje de la

historia humana, trasfondo de las Escrituras que se cumplen, preocupación por la actualidad cristiana.

Apéndice EL FINAL DEL EVANGELIO SEGUN SAN MARCOS

Los manuscritos antiguos atestiguan tres ~~finals~~ diferentes para el segundo evangelio: 1) un final brusco que se detiene en el anuncio de la resurrección de Jesús (Mc 16, 8); 2) un final más largo, conocido por san Jerónimo y que se ha conservado en el Codex W (Washington); 3) un final «clásico» que se reconoce como «canónico» en la lista oficial del Nuevo Testamento. ¿De donde procede este «final largo»? Se conocía ya en el siglo II (Justino, Ireneo, Taciano, etc.). Como observaba ya el padre Lagrange (*Comentario a Marcos*, edición de 1928, p. 456-468), las decisiones de la iglesia zanjaron la cuestión de su «canonicidad» y de su carácter «inspirado» como testigo auténtico de la tradición apostólica. Pero es distinta la cuestión de su origen literario. Está claro que en su espíritu y en su conciencia el padre Lagrange no habría admitido la autenticidad «marciana», si no le hubiera obligado a ello un decreto disciplinar del año 1912. De hecho, este final supone ya conocidos los cuatro evangelios, por tanto es posterior a la edición final de Mateo, de Lucas y de Juan. Únicamente para situar los cuatro evangelios antes del año 70, es por lo que un pequeño número de comentaristas quieren hacer de él el final auténtico de una segunda edición de Marcos, aquella de la que habla san Ireneo: «después de la muerte de Pedro y de Pablo». Se trata de una cuestión libre que no compromete en nada a la fe. Por tanto se puede muy bien referir este texto a comienzos del siglo II, si se pone el libro de Juan a finales del siglo I. Se acaba de este modo la fijación de la tradición apostólica a propósito de las apariciones de Cristo resucitado. Esta vez las fuentes escritas del texto pueden discernirse con facilidad: el autor inspirado tiene ya en sus manos la colección de los cuatro evangelios.

III

LA LENGUA ORIGINAL DE LOS EVANGELIOS

¿En que lengua se escribieron los evangelios? Se trata de una cuestion secundaria de la que no depende el valor

de los libros evangelicos. Pero puesto que se ha suscitado esta cuestion vamos a examinarla con serenidad

1. El texto griego y su prehistoria

EL UNICO TEXTO CANONICO ES EL TEXTO GRIEGO

Recordemos en primer lugar un punto que deja abiertas muchas cuestiones pero que es decisivo para todo recurso al Nuevo Testamento: el *unico texto* «canonico», es decir, el unico al que la iglesia reconoce actualmente un valor «regulador» como testimonio autentico de la tradicion apostolica —esta «regla ultima de fe»— es *el texto griego de los libros evangelicos*. Podemos dejar aqui al margen los problemas de critica textual que suscitan algunos de sus detalles en virtud de las divergen-

cias que hay entre los manuscritos. Todo lo que puede decirse sobre su trasfondo semitico (utilizado a veces para iluminar algunas de sus expresiones) sobre la «puesta en forma» primitiva de la documentacion que en ellos se recoge sobre la historia redaccional que la preparo sobre las etapas de esta preparacion etc. procede de las *hipotesis criticas* que intentan captar su *prehistoria*. Pero seria una equivocacion muy seria pretender sustituir por la autoridad de un texto pretendidamente «primitivo» ese texto griego cuyo criterio de discernimiento es el uso eclesial anterior a toda decision «magisterial» y ratificado finalmente por el concilio de Trento.

LA PREHISTORIA DEL TEXTO GRIEGO

Las investigaciones sobre la prehistoria del texto griego resultan muy útiles e interesantes constituyen como acabamos de ver una verdadera inmersión en la vida de las comunidades eclesiales a las que se anunció el evangelio primero por obra de los enviados directamente por el mesías resucitado (que deben a esta «misión» el nombre de «apóstoles») y luego por los «servidores de la palabra» responsables del evangelio «recibido» y «transmitido» (según la expresión de 1 Cor 11 23 y 15 3). Remontándonos en el tiempo a partir de la obra de estos servidores desembocamos en un anuncio original del evangelio que hay que colocar en el «hogar nacional» del pueblo judío es decir en Jerusalén Judea y Galilea.

¿En qué lengua se hizo este anuncio original? En la que hablaban los oyentes. Pues bien en aquellas provincias se utilizaban por entonces tres lenguas:

1 El *hebreo* era la lengua sagrada empleada para el culto del templo para la lectura en las sinagogas en donde el pueblo hablaba el hebreo dialectal o arameo y también seguramente para las discusiones sabias entre los «doctores».

2 El *arameo* se llevaba usando desde hacía mucho tiempo en Galilea en Samaria y quizás también en una parte de la población de Judea, la renovación nacional en tiempos de la crisis macabea había ocasionado un resurgimiento del hebreo pero no sabemos en qué proporción alcanzó a las capas inferiores de la sociedad.

3 El *griego* se hablaba en todas las comunidades de la dispersión o «diaspora» excepto quizás en las aldeas de Siria en donde el arameo seguía siendo la «lengua común», se utilizaba para la lectura oficial de las Escrituras entre los judíos «helenistas» incluso en Jerusalén donde estos tenían algunas sinagogas además el «griego corriente» servía para las relaciones comerciales y administrativas con los extranjeros.

Este trilingüismo de hecho se reflejó en la iglesia apostólica ya desde una época muy antigua como nos recuerdan los Hechos de los apóstoles (6 1-10). El paso de una lengua a otra facilitado por la existencia de una biblia griega y de una traducción targumica oral elimina el problema que habría podido suscitar la proclamación del evangelio en una lengua distinta de la de sus primeros anunciadores. En una etapa muy primitiva de la predicación oral se puede afirmar en principio que fue normal el bilingüismo y el trilingüismo. En el seno del judaísmo la iglesia con los caracteres propios de su fe había recibido del mismo Jesús un carácter *popular* que la distinguía por una parte de los «grupos de pureza» fariseos preocupados de no mancillarse con el «pueblo del país» y por otra parte de los conventículos sectarios como el de Qumrán en donde era más radical todavía el afán por la pureza ritual. La idea de una «lengua sagrada» —la «lengua del santuario»— como la única digna de anunciar el evangelio y de expresar la oración comunitaria iba en contra de la orientación decisiva que tomó la iglesia apostólica desde su origen. La insistencia del relato de pentecostes en el «plurilingüismo» en el anuncio del evangelio y la publicación de las maravillas de Dios (Hch 2 5 11) no es una invención tardía de Lucas aunque hemos de reconocer la existencia de un montaje literario en la presentación del acontecimiento.

En consecuencia esta fuera de discusión imaginarse el empleo necesario de la lengua hebrea bien sea para autenticar la plegaria cristiana en el ambiente judío, bien para hacer que se reconociera la autenticidad del evangelio de Jesús mesías por parte de las autoridades oficiales. La oración cristiana «en las casas» (Hch 2 42 46) *procedía de la oración privada* que era posible a todos los grupos piadosos y que escapaba por eso mismo de la oración «oficial». Las mismas autoridades sacerdotales o doctorales no tenían ningún privilegio particular para que se les anunciase un evangelio cuya «revelación» se les concedía a los «pequeños» más bien que a los «sabios y prudentes» (Mt 11 25 = Lc 10 21). Así pues desde el principio se anunció el evangelio y se rezo en

araméo donde se hablaba el arameo, en hebreo si habria personas que hablaban hebreo, en griego desde que hubo creyentes de lengua griega que rapidamente fueron atendidos por Esteban y por los «siete» (Hch 6 1-10) Todo lo que se pueda imaginar fuera de esto, basándose en argumentos juridicos o arguyendo de la literatura hebrea de Qumrán, es una fábula sin consistencia alguna, que

desnaturaliza el carácter popular de la primitiva iglesia. En cuanto al posible origen hebreo de ciertos materiales escritos, merece la misma atencion que cualquier otra hipotesis que se presente para iluminar el texto griego actual, es una cuestión de hecho que es preciso examinar en cada caso particular

2. ¿Hubo un evangelio primitivo «en lengua hebrea»?

Los semitismos de los evangelios han sido observados ya desde hace mucho tiempo, lo mismo que se han destacado los semitismos característicos de la traduccion griega de la biblia. Se reparten de manera distinta, bien sea en las palabras de Jesus, o bien en los relatos. ¿Provendran quizás de un trasfondo *hebreo* o *araméo*? La estructura tan parecida de las dos lenguas, al menos en sus lineas generales, hace confundir aquí las pistas

EL PUNTO DE PARTIDA DE UNA HIPOTESIS «HEBREA»

La hipotesis de un hebreo primitivo se relaciona en último análisis con los testimonios patristicos sobre la obra de Mateo. En este punto podemos recordar los textos citados anteriormente de Papias y de Ireneo (p. 8). A ello hay que añadir esta indicación de Orígenes en un fragmento del comentario a Mateo conservado solamente por Eusebio de Cesarea: « El primer escrito es el (evangelio) segun Mateo, primero publicano y luego apostol de Jesucristo, destinado a los que habian pasado del judaismo a la fe, compuesto en letras (*grammasin*) hebreas » (*Historia eclesiastica* VII XXV 3). Estos testimonios tradicionales no comprometen en nada a la fe *dogmatica* de la iglesia. Ninguno de ellos se refiere al libro griego que tenemos en las manos. Ninguno asegura que este libro sea la simple

traduccion literal del texto primitivo «en lengua hebrea». El de Papias sugiere más bien que hubo varias «interpretaciones» de las sentencias (*logia*) del Señor «puestas en orden» por Mateo, a diferencia de Marcos que refirió «sin orden los dichos y las frases» de Jesús. Pero no debemos marginar estas tradiciones antiguas en nombre de la crítica interna solamente, hemos de dar cuenta de su contenido sustancial explicando el sentido de la expresión que se utiliza.

A primera vista, todo parece estar claro, ya que se trata de la «lengua hebrea» o de la «lengua de los hebreos», pero las cosas cambian si nos fijamos con mayor atención. La biblia hebrea distingue la lengua aramea designándola por su nombre (*‘aramî*, cf. *‘aramî* Dn 2, 4), pero es para oponerla, o bien a «la lengua y la escritura de los caldeos», es decir el acadio y la escritura cuneiforme (Dn 1, 4), o bien a la lengua de los habitantes de Judea, es decir el hebreo (2 Re 18, 26-28 = Is 36, 11-13, cf. 2 Cr 32, 18), esa lengua que muchos de los habitantes de Jerusalem ya no sabian hablar cuando la segunda misión de Nehemías, puesto que sus madres eran extranjeras (Neh 13, 24). En todos estos casos, la biblia griega designa el arameo con ayuda del adverbio *syristi* (= «en sirio») pero es para oponerlo a la lengua caldea (*dialekton khaldaiken* o *khaldaiôn* Dn 1, 4), o a la lengua de Judea (*ioudaisti* 2 Re, Is, Neh). En ninguna

parte se trata de la lengua hebrea. La cuestión cambia de forma en el Nuevo Testamento. Se trata de distinguir dos categorías de *judíos* caracterizándolos por la lengua que hablan: por un lado los de la dispersión que hablan griego, los «helenistas» (cf. Hch 6, 1, san Juan Crisóstomo indica que se les llama así porque hablaban *hellenisti* Homilia 14, 1 sobre los Hechos), por otro lado, los que conservaban el uso de una lengua semítica recibida de sus padres. La distinción lingüística entre el hebreo y el arameo no aparece por ningún sitio.

Se puede llevar más adelante la investigación y demostrar que el arameo estaba englobado entonces en las expresiones «en hebreo» (*hebraisti*) o «en lengua hebrea» (*tei hebraidi dialektōi*). El empleo de la segunda expresión en Hch 21, 40, 22, 4, 26, 14 deja la cuestión abierta, ya que no se menciona ninguna palabra semítica. Pero en otros lugares los testimonios se dividen. En el Apocalipsis, las palabras *Abaddōn* (9, 11) y *Har Magedōn* (16, 16) son seguramente hebreas. Pero en el cuarto evangelio, *Bet-zata* o *Betesda* (Jn 5, 2) *Gabata* (19, 13) *Golgota* (19, 17), *Rabbouni* (20, 16), son seguramente arameas a pesar de su designación «en hebreo». Igualmente, en Hch 1, 19 el nombre de lugar *Hakeldama* (*kh*) se cita como procedente de la lengua de los habitantes del lugar, es decir de Jerusalén, pues bien, es claramente arameo. Este uso lingüístico del Nuevo Testamento es el que conservan simplemente Papias, Ireneo y Orígenes cuando le atribuyen a Mateo una colección de sentencias del Señor o un escrito evangélico «en lengua hebrea». La expresión no permite por sí sola decir si este escrito, anterior a todos los evangelios en griego que poseemos, estaba compuesto en hebreo o en arameo, quiere decir simplemente que *no estaba escrito en griego*. De esta manera, nos vemos reducidos al examen de los indicios lingüísticos que señala la crítica interna.

EXAMEN DE LOS INDICIOS LINGÜÍSTICOS

Si la investigación se ha orientado sobre todo hacia el arameo es porque nadie pone en duda el empleo de esta

lengua en la predicación de Jesús ya que era la que predominaba seguramente en las aldeas de Galilea en donde él mismo estaba arraigado y donde emprendió su misión. Como todos los judíos de su tiempo, cantaba los salmos en hebreo en las reuniones de la sinagoga. Es probable que las 18 bendiciones se recitaran también en hebreo, pero la «santificación del nombre de Dios» (el *Qaddish*) empezaba por un texto arameo. En el servicio sinagoga, la lectura de la Escritura se hacía en hebreo, y vemos cómo Jesús la hizo en Lc 4, 16-20 (aunque el evangelista cita el texto según la traducción griega). Mas no cabe duda de que la tradición oral del *tárgum* arameo, es decir de la traducción interpretativa de la Escritura, existía ya en ese marco, y la predicación que la seguía se hacía en la lengua del pueblo. Jesús no tenía que hacer otra cosa más que meterse en ese molde, con un genio inventivo que nos hacen vislumbrar suficientemente las colecciones de sus palabras, aun cuando un trabajo de adaptación literaria o de redacción permitiera transferirlas del ambiente primitivo en el que habían sido pronunciadas a los diversos ambientes en los que se anunció el evangelio después de pascua.

El arameo en los libros evangélicos

Es normal por tanto que se examinen los casos en que ciertas expresiones griegas puestas en sus labios se explicarían mejor, debido a su estructura literaria o a su aspereza gramatical, por los arameismos subyacentes, pero la mayor parte de las veces sólo se llegará a decidir una probabilidad, y quizás una simple posibilidad. Además entre las palabras «originales» de Jesús y su presentación en lengua griega mediarán siempre la predicación oral y las primeras recensiones escritas, debidas a los testigos directos de Jesús, y luego a los anunciadores del evangelio que dependían de ellos. Ni las exigencias de la fe, ni la inteligencia sin más, nos obligan a transformar a estos intermediarios en repetidores mecánicos, condenados a transmitir palabra por palabra.

La composicion primitiva de los *relatos* que dan a conocer los hechos y los gestos de Jesus sus actos y los acontecimientos fundadores de la iglesia ocupan su sitio dentro de este marco preciso para cumplir con las funciones necesarias a la vida de la iglesia y a la instruccion de su fe. Como los primeros discipulos de Jesus sus «testigos oculares» (*autoptai* Lc 1:2) eran galileos mas acostumbrados al arameo que a la lengua griega es natural preguntarse si los relatos en cuestion no contienen tambien algunas huellas del arameo de Galilea. Cuando Pedro se estaba calentando al fuego en el patio del sumo sacerdote ¿no indica Mateo que su dialecto estaba traicionando su origen? (Mt 26:73). Por este medio nunca se llega mas alla del terreno de las hipotesis pero una buena hipotesis vale mas que un problema sin solucion. El paso de este arameo al hebreo y al griego se hacia sin dificultad en un pais trilingue, por tanto no es necesario aventurarse mucho para poder imaginarse algunos errores de *traduccion* en donde a veces nos sentimos desconcertados, pero pudo haber ademas varias *interpretaciones* de una tradicion primitiva.

La hipotesis aramea puede explicar algunos detalles dificiles o algunas asperezas gramaticales sobre todo en Marcos cuyo griego resulta a menudo bastante duro. Por ejemplo la mezcla de tiempos en su sintaxis con una sucesion imprevisible de aoristos de imperfectos o de presentes griegos que corresponden perfectamente a la yuxtaposicion aramea de los verbos en «perfecto» en imperfecto y en participio «narrativo», este mismo hecho se encuentra tambien en la lengua «clasica» de Henoc de Daniel de los fragmentos de Qumrân lo mismo que en el targum palestino del Pentateuco fijado en Galilea a partir del siglo II con ayuda del dialecto local. Se puede dudar de que la sintaxis del hebreo tuviera una ductilidad tan grande para ofrecernos frases que tendrian su copia exacta en esos casos en el griego de Marcos. Pero esto no prueba que hubiera primitivamente en el origen del libro de Marcos un texto compuesto por entero en arameo. Pensamos mas bien en una predicacion aramea luego en unas «colecciones» parciales establecidas en griego por

un «arameofono» hasta que llego la composicion final que refleja esta misma situacion. El griego de Mateo no es tan pintoresco pero es mejor, hace ya tiempo que los criticos recurrieron a la hipotesis de un «Mateo arameo» (el «hebreo» de Papias Ireneo y Origenes) para explicar algunos de sus semitismos. Por ejemplo en la quinta peticion del *Padrenuestro* la dualidad de las palabras «deudas» (Mateo) y «ofensas» (Marcos) corresponde exactamente a una doble traduccion de la misma palabra aramea bien atestada en ambos sentidos desde el siglo V antes de nuestra era hasta los targumes. Podrian multiplicarse estos ejemplos pero ¿que es lo que demuestran? El unico texto «canonico» que tenemos es el texto griego tal como esta.

La hipótesis de los «evangelios en hebreo»

Se ha formulado tambien la hipotesis de un origen propiamente hebreo para los evangelios de Marcos y de Mateo en virtud de la facilidad de su «retraduccion» se les descubriría entonces «con un sabor y una noble belleza que nadie sospecharia de modo que *pronto* se *convin*ce uno de que en realidad nuestros evangelios fueron redactados en hebreo o bien incorporaron la traduccion griega de los documentos hebreos». Esta *conviccion* es puramente subjetiva, podria decirse exactamente lo mismo para el arameo por poco que se haya practicado esta lengua en las etapas sucesivas del «arameo del imperio» y del arameo dialectal atestiguado por el targum palestino del Pentateuco, bastaria con poner en ello un poco de atencion. Algunos insisten «Si se intenta encontrar el texto hebreo traducido al griego en nuestros manuscritos actuales y oficiales queda uno deslumbrado». Pero ¿no son estos deslumbramientos tan peligrosos para la practica de la exegesis como para los conductores de automoviles? Lo mismo ocurriria con los que se pusieran a hacer una retraduccion aramea. Este trabajo gratuito quizas inutil nos llevaria todo lo mas a unas probabilidades quizas a unas simples posibilidades a veces a pro-

puestas conjeturales. No se puede «probar» nada con argumentos de este estilo.

La sustitucion del texto hebreo por esta retraduccion –hebrea o aramea– no nos daría mas que la *ilusion* del texto «original» tendría la autoridad del traductor que la llevo a cabo y nada mas. Por otra parte las probabilidades historicas no hablarían en favor de un texto hebreo. Despues de la restauracion del judaismo sobre la base de la tradicion farisea y la fijacion del texto de los libros sagrados sobre una base restrictiva los «doctores» sintieron también la necesidad de recoger por escrito la tradicion oral de los targumes para poner su lectura al alcance del publico popular. Pues bien en los orígenes cristianos el anuncio del evangelio y la instruccion de los fieles con la ayuda de las palabras y de los actos de Jesus se hizo también para ese publico sabios y gente sencilla mezclados entre sí. Se objeta «Puesto que Jesus era un profeta y hasta mas que un profeta, no se podía hablar de el mas que en la lengua de los profetas ¡el hebreo!» Dejemos esta preocupacion a las gentes de Qumrán y no la proyectemos indebidamente sobre la iglesia apostolica, quedemonos en la logica del pentecostes cristiano aun en ambiente judío.

Reconocemos que algunas discusiones tecnicas sobre la Escritura con los escribas de profesion pudieron haberse tenido en hebreo tanto en el caso de Jesus como en la epoca que siguió a pentecostes (Mt 22 41-46 que amplia a Mc 12 35-37, cf Lc 20 41-44). Pero ¿acaso la formacion cultural de los discipulos de Jesus estaba al nivel de este genero de discusiones? «Eran personas sen-

cillas sin instruccion ni cultura » (Hch 4 13). El hebreo «clasico» usual en Qumrán ¿lo practicaban ellos como ciertos «sabios y eruditos» (Mt 11 25) a los que su cultura de la que se sentían tan orgullosos los cerraba mas bien a la «revelacion» evangelica? Ese fue el caso de san Pablo educado en Jerusalem a los pies de Gamaliel y formado en la observancia exacta de la ley (cf Hch 22 3). Ese fue quizas también el caso de los «muchos sacerdotes que siguieron la fe» (Hch 6 7) y de los miembros del partido de los fariseos que se convirtieron (Hch 15 5). Pero ¿existía esta posibilidad para Mateo el recaudador de impuestos (Mt 9 9) y para Juan-Marcos (Hch 12 12 25, 13 5 13, 15, 37-39)? Podemos dudarlo.

Conclusion

Sigue abierto el campo de las investigaciones para estudiar caso por caso todos los «semitismos» de los evangelios. Si algunos exigiesen una explicacion hebrea, habría que intentar analizarlos sobre estas bases. Si corresponden mejor a un fondo arameo habrá que apreciarlo segun unos argumentos probativos. De todas formas se trata de *meras hipotesis de trabajo* utiles en la medida en que afectan a los eslabones intermedios entre el anuncio oral del evangelio y los libros finales. Son para la interpretacion del texto actual algo así como lo es la geologia para la geografia. Pero en ningun caso podrán servir de fundamento a la solidez de la fe en el evangelio.

IV

ALGUNOS PRINCIPIOS DOGMATICOS

Hasta ahora hemos tratado de los problemas relativos a la crítica bíblica tan solo para recordar con energía el marco dentro del cual hay que situarla para que corresponda exactamente a su objeto *el evangelio*, proclamado antes de ser puesto por escrito *la tradición eclesial* en la época de su fundación en la que unos ministerios «recibieron» y «transmitieron» el «depósito» apostólico. Para completar estos datos esenciales, habría que llevar más lejos la pesquisa teológica y recordar algunos datos dogmáticos que se relacionan directamente con ellos. Esa pesquisa sería demasiado larga para poder emprenderla en estas páginas. No podemos hacer otra cosa más que remitir a una bibliografía complementaria en donde el autor de estas líneas citará sin humildades falsas sus propias publicaciones, son las que están en la base de esta exposición y que justifican teológicamente su contenido (vease p. 52). Por otra parte, habría que completarlas con un examen de los métodos que durante varios años, han ido enriqueciendo el arsenal de los estudios bíblicos, situándolos igualmente en relación con la teología: análisis estructural de los textos, atención más marcada a sus arraigos psicológicos y sociológicos, estudio crítico del lenguaje simbólico utilizado en los terrenos cultural y religioso. Al no poder hacer una exposición detallada,

nos limitaremos a recordar unas cuantas proposiciones fundamentales que no deberán perderse de vista.

1 La revelación del Dios único no nos llega exclusivamente por la mediación de la palabra, fijada a su vez en una colección de libros sagrados que la encerrarían por entero. Según el propio testimonio de estos libros, la revelación se lleva a cabo en los dos Testamentos «mediante acciones y palabras intrínsecamente ligadas entre sí, de forma que las obras realizadas por Dios en la historia de la salvación manifiestan y confirman la realidad significada por las palabras, mientras que las palabras proclaman las obras e iluminan el misterio que contienen» (*Dei Verbum*, n. 2).

2 La «historia de la salvación» (traducción literal del alemán *Heilsgeschichte*) no se percibe sin embargo directamente por una especie de empirismo sobrenatural, sólo las palabras «reveladoras» permiten interpretar ciertas experiencias históricas reconociendo a esos acontecimientos un valor de *signos*, portadores de revelación. Bajo este aspecto, y sólo bajo este aspecto, es como la historia humana está ligada a la revelación y como los

libros sagrados se refieren a ella para establecer una relacion estrecha entre ellos y la fe teologica

3 La revelacion que surgió en el seno de la historia en esta serie de experiencias que tienen como cima a la persona de Jesucristo iba ya siendo transmitida por una tradicion «original» que cristalizó en los libros sagrados. Despues de cerrarse la coleccion de estos libros fue transmitida conjuntamente hasta nosotros no solo por esos mismos libros sino por la continuidad de la fe que vivia en la tradicion comunitaria de la iglesia. Por eso, la Escritura tiene que ser leida en comunión de fe con esta tradicion sin dejar entre parentesis dieciocho siglos de historia de la iglesia pero sin descuidar tampoco la necesidad de una lectura critica muy rigurosa, hay que mantener solidamente los dos cabos de esta cadena

4 Hablar de «libros sagrados» es aludir a su caracter «inspirado» (cf 2 Tim 3 16). Pero no existe inspiracion de los textos sino porque sus autores fueron «impulsados por el Espiritu Santo» para «hablar de parte de Dios» (2 Pe 1 21). Se trata en este caso de un «carisma» (o don divino) explicitamente vinculado con el que tuvieron los profetas pero especificamente ordenado a la composicion de los libros a los que la iglesia ha reconocido un valor «canonico» es decir «regulador» de la fe y de la vida practica. La personalidad de los autores o redactores, sus situaciones sociales, su pluralidad eventual en la composicion de un mismo libro no cambian en nada este hecho fundamental que confiere a todos los libros inspirados una autoridad sin igual. Ni tampoco quita esto nada al caracter plenamente humano de la actividad de los autores inspirados que constituye así el objeto de las investigaciones legitimas y hasta necesarias de la critica biblica

5 Hay que indicar ademas que el carisma de la inspiracion «escrituristica» siempre ha estado incorporado al ejercicio de ciertas funciones en el pueblo de Dios, funciones «carismaticas» tambien en la medida en que su cumplimiento suponía una asistencia especial del

Espiritu o de la Sabiduria de Dios con vistas al servicio de la revelacion y de la fe en la comunidad llamada a la salvacion

6 El estudio de las diversas funciones comunitarias primero en Israel y luego en la iglesia fundada por los apóstoles toca muy de cerca a la comprension exacta de estos libros para determinar su sentido. Sin embargo, la situacion no es la misma en el Antiguo Testamento que en el Nuevo. En el Antiguo se asiste a un desarrollo progresivo de la revelacion que no es necesariamente lineal. En el Nuevo los textos del Antiguo se reinterpretan en funcion de Jesucristo para quedar integrados en el «evangelio». Pero el anuncio de este evangelio presenta un desarrollo que explicita el sentido de los actos y de las palabras de Jesus, los diversos aspectos de su mediacion salvifica, el misterio de su persona y a traves de ella, el del mismo Dios.

7 Los artifices de esta iluminacion y de este desarrollo son en primer lugar los enviados directos de Cristo resucitado, los apóstoles. En su cualidad de «testigos oculares» —que no se da sin embargo en el caso de san Pablo— se les debe la organizacion de los elementos fundamentales de la evocacion historica de Jesus que acompaña a la interpretacion verdadera de su persona en el trasfondo de las Escrituras realizadas en el. Pero antes de que este dato fundamental tomara forma en los libros, los apóstoles fundaron tambien algunas iglesias articuladas dentro de unas estructuras ministeriales que se convertían en depositarias de la «tradicion» evangelica. En este marco es donde se conservo con fidelidad y dio sus frutos la tradicion entregada por los apóstoles.

8 Seria un error manifiesto restringir dicho papel tan solo a los testigos oculares de Jesus o a los que habrian tenido la tarea puramente material de escribir bajo su dictado. Se olvidaria en ese caso que segun la Instruccion de la comision biblica sobre la historicidad de los evangelios (1964) la tradicion evangelica fue pasando por tres etapas sucesivas: 1) la del testimonio oral que

prosiguio largo tiempo junto con la siguiente, 2) la de la escritura documental efectuada con fines pastorales para hacer fructificar este testimonio en el seno de la «vida de la iglesia» 3) la de las composiciones finales realizadas con perspectivas diversas La *Instruccion* mencionada evito tomar posicion sobre los detalles del trabajo realizado durante la segunda etapa así como sobre los autores y las fechas de las composiciones finales, se trata en este caso de puntos legitimamente discutidos en critica biblica con tal que se respete la autenticidad de la «tradicion apostolica»

9 La inspiracion y el valor «canonico» (= regulador) de los textos no dependen de las hipotesis que puedan proponerse para resolver estas cuestiones discutidas La existencia de la tradicion apostolica por una parte y por otra su conservacion fiel y su desarrollo «autentico» gracias a los ministerios sobre los que se articulaba la vida de las iglesias son la garantia conjunta del conocimiento *verdadero* de Jesus los eslabones que enlazan con el a los libros evangelicos en su forma actual

10 Es de gran importancia no confundir la «verdad» del evangelio con la mera exactitud de los relatos que evocan la persona de Jesus como actor de la historia real En efecto hay muchas maneras diferentes de hacer esta evocacion Para no caer en este caso en confusiones lamentables conviene recoger tres citas de la constitucion conciliar *Dei Verbum* e iluminarlas unas por otras

– «La Santa Madre Iglesia ha sostenido y sostiene firme y constantemente que los citados cuatro evangelios cuya *historicidad* afirma sin vacilar comunican fielmente lo que Jesus Hijo de Dios viviendo entre los hombres hizo y enseño realmente para la salvacion de estos hasta el dia en que fue elevado al cielo» (n 19)

Pero he aqui la explicacion que introduce los matices que eran de desear

– «Para descubrir la intencion de los hagiografos hay que atender entre otras cosas a los 'generos literarios Efectivamente la verdad se propone y se expresa de diversas y variadas maneras segun se trate de textos historicos (con *diverso grado de historicidad*) profeticos, poeticos o de otras formas de hablar» (n 12)

Mas adelante se insiste en esta «diversidad historica» que existe siempre que hay narraciones de forma que la *historicidad* debe comprenderse en sentido analogico

– «Para entender rectamente lo que el autor sagrado quiso afirmar en sus escritos hay que atender cuidadosamente a las formas nativas de pensar hablar y *narrar* vigentes en los tiempos del hagiografo y las que se solian emplear en el trato mutuo de los hombres en aquella epoca» (n 12)

Hemos de evitar por tanto proyectar sobre los evangelistas la concepcion estrecha de la historicidad que tenian los historiadores «positivistas» del siglo XIX su finalidad es mucho mas amplia desde el punto de vista teologico y no recurren a los mismos convencionalismos literarios desde el punto de vista cultural Si no se tuvieran en cuenta estas diferencias se expondría uno a no pocos contrasentidos

Despues de recordar estos puntos fundamentales de teologia dogmatica que han de orientar toda la practica de la exegesis presentaremos algunas aplicaciones que afectaran esencialmente al problema de la «verdad» de los relatos evangelicos considerada en sus relaciones con la «historicidad» Se trata no tanto de dar unos comentarios detallados sino de indicar la direccion que se ha de seguir *para comprenderlos como «evangelio»* Hemos escogido a proposito textos de generos diferentes de los que al menos dos presentan dificultades bastante considerables

BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTARIA

La lectura de la constitucion conciliar sobre la revelacion (*Dei Verbum*, del año 1965), completada por la de la enciclica del Pio XII *Divino afflante Spiritu*, del año 1943, sigue siendo fundamental en este caso. Pero es preciso iluminar el texto necesariamente conciso de estos documentos oficiales con los diversos comentarios que han explicado el alcance de los mismos. Si me contento con citar aqui mis propias publicaciones, es porque sirven de justificacion a este Cuaderno biblico

- *La biblia, palabra de Dios* Herder, Barcelona 1968 27-186
- *Biblia y teologia* Herder Barcelona 1969, 122-177, es un resumen de la obra anterior
- Comentario del capitulo III de la Constitucion *Dei Verbum*, en *La revelation divine* Cerf, Paris 1968 347-380 (sobre «la verdad de la Escritura», cf 354-369)
- *La pratique de la methode historique en exegèse biblique* Les quatre fleuves, Seuil 7 (1977) 15-37
- Sobre la interpretacion del lenguaje simbolico en la biblia, breve exposicion en *Le monde à venir* Centurion Paris 1947 91-210, recogido a proposito de un punto particular («Jesus ante el mundo del mal») en *Foi et culture à la lumière de la Bible* (Session de la Commission biblique pontificale de 1979) Turin 1981 131-201

VERDAD DEL EVANGELIO Y LECTURA DE LOS EVANGELIOS

En el capítulo I de esta exposición se dieron unos cuantos principios generales, dejados a menudo en la sombra, para recordar en que consiste la «verdad» del evangelio como proclamación de Jesús, Hijo de Dios, mesías y Señor. Hay que partir de ellos para situar en su lugar debido y comprender de una forma rigurosa el problema de la «verdad» en los relatos evangélicos *considerados a la vez como «memoria» (o anamnesis) de Jesús de Nazaret, como «cumplimiento de las Escrituras», como inserción, en la experiencia histórica de los hombres, del acontecimiento por el cual les llega la salvación, como apertura de un «porvenir» en el que esa salvación les alcanza por medio de la Iglesia.* Esta noción de la verdad, correlativa al conjunto de la revelación bíblica, es sensiblemente distinta del concepto griego correspondiente, que más de una vez la ha restringido en los escritos de los mismos padres y de los teólogos medievales.

El desnivel entre ambas nociones ha sido cuidadosamente analizado por I. de la Potterie en un artículo reciente ¹

¹ I. de la Potterie *La notion biblique de vérité et sa rencontre avec la notion hellénistique dans l'Eglise ancienne* en *For et culture a la lumière de la bible*. Actes de la session de la Commission biblique pontificale. Torino 1981. 306-340.

Las últimas páginas de esta exposición estarán consagradas al encogimiento que ha sufrido la noción bíblica de «verdad» en el «historicismo» moderno. Todos los equívocos sobre la «verdad» de los evangelios, buscada esencialmente en la *exactitud* detallada de sus narraciones, están en relación directa con esta cuestión. Sin querer rehacer en este lugar toda la teoría, nos proponemos aquí una finalidad más modesta: la lectura de algunos relatos evangélicos nos permitirá situar exactamente el problema de su «verdad», precisando al mismo tiempo lo que hay que buscar en ellos y bajo que modalidades se presenta allí la evocación de la experiencia de Jesús y de los contemporáneos de Jesús que tuvieron relación con él. Este será el mejor medio de clarificar algunos problemas de fondo, escogiendo preferentemente algunos textos difíciles.

De esta forma, se disiparán, según esperamos, los equívocos que siguen agitando el espíritu de muchos lectores cuando hablan de la «historicidad» de los evangelios. Se produce una confusión entre la evocación *empírica* de los «hechos» evangélicos, que constituye normalmente el objeto de una *investigación crítica* entre los historiadores, y la «historia de la salvación» que constituye el objeto de la fe. Existe ciertamente una relación entre las dos, pero no se identifican la una con la otra. Lo que se llama «historia de la salvación» con una

terminología de origen alemán (*Heilsgeschichte*) y que corresponde poco mas o menos a lo que los padres de la iglesia y los teólogos medievales llamaban «economía (en latín *dispensatio*) de la salvación» es la disposición de las cosas gracias a la cual por la providencia de Dios la salvación alcanza a los hombres en su misma experiencia histórica es decir en el curso de su desarrollo o bien en su término en donde se llevara a cabo en plenitud. Esta realidad no es directamente perceptible a través del conocimiento empírico. No es accesible a la fe mas que por medio de la interpretación de unos acontecimientos significativos que la inscriben en el corazón de la experiencia humana pero que requieren un desciframiento realizado no por pura razón sino por gracia por medio de la palabra de Dios.

Ninguno de estos «acontecimientos» concretos está constituido por un conjunto de detalles «factuales» que bastaría trazar con la mayor exactitud posible para que se hiciera evidente su sentido. El conjunto de detalles en cada caso particular forma un todo que debe ser tomado en bloque y que puede ser evocado de mil maneras diferentes según las convenciones acostumbradas en tal o cual ambiente cultural y según las condiciones en las que su memorización vuelve a surgir en el nivel de los recuerdos. De ahí se deduce la posibilidad de dos tenta-

ciones entre los lectores de los relatos evangélicos. Por un lado está la tentación «minimista» que sin tomar en consideración las exigencias del conocimiento histórico incluidas en la fe y que le prestan a esta fe el poder de crear libremente las representaciones (míticas o legendarias) que le convienen utiliza la crítica para poner en duda no solamente los detalles de ciertos relatos sino incluso las experiencias que estos quieren hacer vislumbrar. Por otro lado está la tentación «maximalista» que postula en nombre de la fe la exactitud de todos los detalles dando la ilusión de que se trata de unas «tomas» directas en las que se nos daría la «película» de los hechos con una etiqueta de garantía. Tanto por un lado como por el otro se da un error de apreciación sobre la naturaleza de los relatos evangélicos.

De aquí la ambigüedad fundamental de la cuestión mal planteada por J. A. T. Robinson en el título mismo de su obra anteriormente citada: *¿Es posible confiar en el Nuevo Testamento?* ¿En que perspectiva se sitúa Robinson para definir esta «confianza»? El camino a seguir en la lectura de los textos evangélicos se sitúa en un sendero por la cresta de la montaña entre las dos vertientes que acabamos de señalar. Pongamos algunos ejemplos.

1. Jesús tentado por Satanás

La tentación es una especie de prueba que a todos nos gustaría soslayar, pero pertenece al orden providencial de las cosas que todos estemos sometidos expuestos introducidos en ella. Soñar con escaparse de ella es salirse de la realidad es suprimir el papel que se le ha confiado a nuestra libertad falible y frágil un papel que constituye a la vez la grandeza y el riesgo de nuestra existencia de hombres. Así pues Jesús fue plenamente hombre hasta ese punto participó de esa experiencia

común sin la cual no habría sido plenamente humano. Fue «sometido a la prueba (= tentado se trata de la misma palabra) en todo de una forma semejante a nosotros excepto el pecado» (Heb 4:15). Inmediatamente después del relato de su bautismo por obra de Juan los tres sinópticos lo muestran retirándose al desierto y sitúan dentro de este marco una experiencia ejemplar de tentación. Marcos lo evoca mediante una breve alusión (Mc 1:13) pero Mateo y Lucas desarrollan esta idea en una

narracion mas larga que se articula en tres escenas (Mt 4 1-11, Lc 4 1-13) El orden de las dos ultimas escenas esta invertido en los dos evangelios y tambien hay algunos detalles distintos El problema que aqui se plantea es el de saber en que consiste la «verdad» de este texto en las dos recensiones de Mateo y de Lucas

DOS FALSOS CAMINOS

La interpretacion correcta del texto resulta tanto mas difícil de establecer cuanto que por definicion concierne a una experiencia personal de Jesus que carecio completamente de testigos y que no pudo ser objeto de ninguna observacion empirica En consecuencia si se identifica la verdad del texto con la exactitud historica de las tres escenas que describe siguiendo las leyes de un «historicismo» superficial no hay mas remedio que desembocar en dos callejones sin salida contradictorios

El callejon sin salida de la interpretacion «mitologica»

Puesto que por definicion la experiencia de Jesus es totalmente individual e inobservable desde el exterior los relatos no pueden ser mas que composiciones ficticias El hecho mismo de que en ellos Jesus se enfrente con el «diablo» el «tentador» representacion «mitica» de esa fuerza invisible que dirige al hombre hacia el mal de muestra que nos encontramos aqui en plena «mitologia» Un aspecto universal de la condicion humana se proyecta retrospectivamente sobre Jesus bien sea para mostrar en el el modelo de la conducta que hay que observar en circunstancias semejantes bien para sugerir que el triunfo personalmente en ese combate interior que todos tenemos que librar de este modo nos abrio el camino obteniendonos la gracia de triunfar tambien nosotros En cualquier hipotesis no hay aqui ninguna referencia «historica» que sea preciso indagar en estos relatos contruidos en todas sus piezas se trata tan solo de expresiones imaginadas de la fe cristiana

La argumentacion que se propone no carece totalmente de valor Se basa en una observacion fundamental que no es posible negar ya que seria totalmente arbitrario suponer que Jesus hizo posteriormente a sus discipulos el relato de las tres tentaciones que habia sufrido durante su estancia en el desierto, eso seria una pura escapatoria sin valor alguno Y al reves la relacion que se establece entre estos relatos y dos aspectos esenciales de la fe cristiana se percibe con toda exactitud por una parte una norma de conducta en las tres tentaciones y por otra una reflexion cristologica cuyas imagenes «miticas» no suprimen su importancia en lo mas minimo Se trata de unos elementos positivos que es preciso conservar Pero sigue siendo verdad que el «Jesus de la historia» desaparece por completo del horizonte de los relatos Entonces ¿por que se les ha incorporado a una evocacion concreta de su vida situandolos en el punto de partida de su ministerio en Galilea?

El callejon sin salida de la interpretacion «historicista»

Para superar esta explicacion critica que vacia los relatos de su referencia historica disipemos su niebla y leamoslos como narraciones realistas cuyas palabras deben ser tomadas por completo al pie de la letra Entonces es preciso suponer que los discipulos se enteraron de ello por medio de una confidencia de Jesus pura conjetura exigida por la conclusion que se quiere establecer pero es verdad que J Jeremias la acepta a titulo de hipotesis (*Teologia del Nuevo Testamento 1 La predicacion de Jesus* Sigüeme Salamanca 1974 90 s) Se puede admitir que las ligerisimas variantes entre los relatos (el orden de las tentaciones el desarrollo lucano de la que se refiere al poder sobre el mundo) se sitúan dentro del margen de libertad literaria que la inspiracion divina dejaba a los evangelistas a partir de su fuente comun, pero por lo demas todo transcurrió ciertamente como esta escrito Lucas que no era un «testigo ocular» de Jesus se contentó con modificar ligeramente un relato referido por

Mateo (en su evangelio «en lengua hebrea», naturalmente) que lo había escuchado de labios del mismo Jesús

Pero entonces hay que embarcarse en dificultades insolubles que ya sentían con todo su peso los comentaristas antiguos. Una de dos o bien esas tentaciones tuvieron lugar «en vision», bajo una forma interior que los relatos trasponen al terreno empírico, o bien se produjeron materialmente tal como se nos narran. En el primer caso, hay por lo menos una que pierde por completo su contenido: aquella en la que Jesús se siente invitado a arrojar desde lo alto del pináculo del templo. Este relato no tiene ningún realismo y, sin pretenderlo, se cae en la interpretación legendaria o mitológica. En el segundo caso, la localización de las tentaciones en tres lugares diferentes plantea la cuestión absurda de los «medios de transporte»: ¿cómo se llevó el tentador a Jesús de un lugar para otro? Sin contar con que la montaña desde la cual se divisan «todos los reinos de la tierra» no se da en la geografía real. Tanto por un lado como por el otro, se llega a un callejón sin salida, aun cuando se pase por encima de las dificultades para sacar de antemano las lecciones morales que el episodio puede sugerir a sus lectores.

PARA UNA LECTURA «EVANGELICA»

Reanudemos pues la lectura de los relatos situándonos dentro de la perspectiva evangelica, sin perder de vista ninguna de las tres dimensiones del evangelio. La interpretación mitológica no tenía en cuenta más que una: la de la actualidad cristiana. La interpretación historicista se apoyaba pesadamente sobre otra: la referencia a Jesús como personaje de la historia, pero no sin vislumbrar que una experiencia interior no puede entreverse más que en la medida en que deja unas huellas que es posible descifrar, de ahí la hipótesis gratuita de una confidencia de Jesús. Pero en ambas interpretaciones estaba prácticamente ausente la referencia a las Escritu-

ras, cumplidas en un aspecto esencial de la experiencia de Jesús. Además, por ninguna parte se planteaba una cuestión esencial: si la experiencia humana de Jesús supuso realmente una participación en nuestra necesidad de vernos probados por la tentación, ¿no habrá alguna forma de evocarlos en términos simbólicos, a partir de las Escrituras que permiten comprender su realidad profunda?

Las tentaciones históricas de Jesús

Antes de analizar el propio relato, preguntemonos si no habrá en otros lugares, en unos episodios evangélicos indiscutibles, algunas experiencias de «tentación» que podrían guardar cierta relación con los tres episodios que aquí se nos narran. Efectivamente, hubo por lo menos otras tres experiencias similares.

En una perícopa cuyos detalles encierran múltiples variantes, los fariseos (Mateo añade a ellos los saduceos, Lucas no indica nada a propósito de los interlocutores) se acercan a Jesús para «ponerlo a prueba» (el mismo verbo que «tentar») pidiéndole que les hiciera ver un signo procedente del cielo (Mc 8, 11 = Mt 16, 1 = Lc 11, 16, repetido bajo otra forma en Mt 12, 38). Se trata claramente de un prodigio espectacular, que mostrase palpablemente que Jesús es el enviado de Dios, renovando quizás los prodigios del exodo. Jesús, «tentado» de este modo, reacciona energicamente rechazando todo signo de este género: la «generación mala» no tendrá más signo que el de Jonás, que fue un signo de penitencia para su generación. No olvidemos que el relato de la triple tentación, tanto en Mateo como en Lucas, encierra la sugerencia de un prodigio igualmente espectacular —«arrojarse desde el pináculo del templo!»—, delante de una muchedumbre que en ese caso se dejaría fácilmente fanatizar.

Un segundo caso se refiere directamente a la mesianidad real que la confesión de Pedro reconoce en Jesús.

(Mc 8, 29 = Lc 9, 20, ampliado en Mt 16, 16) Inmediatamente despues los tres evangelistas ponen el anuncio de su fracaso de su sufrimiento de su muerte. Entonces Pedro protesta en nombre de su fe de judío, está claro que los discípulos sueñan en una realeza gloriosa que lleva consigo el éxito temporal en el terreno político. La percepción de una tentación subyacente a esta visión de las cosas es tan agudo que Jesús se encara duramente con Pedro: «¡Lejos de mí, *Satanas!* Porque tus pensamientos no son los de Dios sino los de los hombres» (Mc 8, 33 = Mt 16, 23 con una fórmula adicional, omitida por Lucas). La forma con que Pedro se hace tratar demuestra que el tentador es el que está por detrás de su propuesta a Jesús.

El cuarto evangelio refiere un rasgo exactamente paralelo. Despues del episodio de la multiplicación de los panes comprendido como un signo análogo a los del exodo, la gente dice: «Este es verdaderamente el profeta que tenía que venir al mundo». Entonces Jesús comprende que quieren apoderarse de él para proclamarlo rey, y se escapa solo a la montaña (Jn 6, 14 s.). Una vez más tropezamos con la tentación del mesianismo temporal. Pero la petición de un signo clamoroso tampoco está ausente de lo que sigue. En el diálogo que se entabla un día más tarde en Cafarnaún, los interlocutores le dicen a Jesús: «¿Que signo haces tu para que lo veamos y creamos? ¿Qué obra realizas? Nuestros padres comieron el maná en el desierto.» (Jn 6, 30 s.). Aquí Jesús elude la pregunta directa y orienta el pensamiento hacia otro pan, el «pan de vida» que baja del cielo y que es el mismo. La referencia al maná demuestra que se trata ciertamente de reproducir los prodigios del exodo para provocar la fe.

Estos relatos a pesar de las variantes que los afectan, demuestran que la sugestión por los signos espectaculares, por el mesianismo temporal, por la vuelta a los prodigios del exodo constituyo para Jesús una *permanente sujeción a la prueba a lo largo de todo su ministerio*. La creencia espontánea de la gente —y hasta de los discípulos más apegados a él— lo inclinaba hacia esa concepción. Pues bien, Jesús veía en todo ello una tenta-

ción satánica que rechazaba con energía para abrazarse con la única misión que había recibido de su Padre, aun cuando esta misión tuviera que conducirle al fracaso y a la muerte. A partir de esta observación concreta, que nos pone ya en contacto con la experiencia personal de Jesús, podemos volver al relato de la triple tentación en Mateo y en Lucas, nos encontramos aquí con los mismos elementos fundamentales, como si la tradición reproducida por ambos evangelistas hubiera bloqueado los temas principales en una presentación simbólica situada al comienzo del ministerio de Jesús, para subrayar su permanencia a lo largo de toda la actividad siguiente. Recordemos al menos este punto como una *hipótesis* posible. En ese caso, el relato guardaría ya cierta relación con la *historicidad* más concreta de Jesús, ya que se evocaría en el todo un aspecto de su experiencia de hombre.

El cumplimiento de las Escrituras

Hemos de destacar un segundo punto: los tres episodios terminan con tres citas bíblicas sacadas del mismo libro, y más concretamente de los mismos capítulos del libro Dt 8, 3 (con una alusión al relato del maná, recogido en Dt 8, 16), Dt 6, 16 (con una alusión a las aguas de Meribá, que se encuentra en Dt 8, 15b), Dt 6, 13 (con una alusión a los falsos dioses de los paganos, que aparece en Dt 8, 19). Resulta difícil no deducir de todo esto que el relato de la triple tentación de Jesús fue construido siguiendo una lectura bíblica muy concreta, la del c. 6 del Deuteronomio, directamente vinculada a la profesión de fe israelita (Dt 6, 4-13), y la del c. 8 del mismo libro, donde se encuentran las mismas alusiones a dos «pruebas» de Israel en el desierto y a la misma tentación de la idolatría.

Se comprueba de este modo la existencia de un paralelismo implícito entre las tentaciones de Israel en el desierto y luego en la tierra prometida, y las tentaciones de Jesús que se colocan precisamente en el desierto. El desierto es en ambas ocasiones el lugar de la prueba, providencial por toda la importancia que esto tiene,

satánica por la forma con que puede arrastrar a los hombres lejos de Dios. Pero el paralelismo es antitético. Jesús sale victorioso de la tentación, en donde Israel había sido vencido por ella. Jesús no solamente resulta vencedor al rechazar las sugerencias de Satanás, mientras que Israel había caído en ellas, sino que se comporta de este modo para llevar a la práctica los principios planteados por la Escritura misma, las contestaciones que da a Satanás son un puro y simple «cumplimiento» de la misma. Por consiguiente, es la ley lo que él «cumple» en su conducta práctica, del mismo modo que en otro lugar lo vemos citando la profesión de fe de Israel (Dt 6, 5) para enunciar el primer mandamiento que es la regla de vida suprema (Mc 12, 28-30 y par.)

Este trasfondo de las Escrituras resulta capital para entender la estructura literaria de los relatos de Mateo y de Lucas. Se puede incluso advertir que existe una relación implícita entre los episodios referidos en el Deuteronomio (c. 6 y 8) y las sugerencias concretas que se destacaron anteriormente en ciertos episodios de los evangelios: las mismas alusiones a los signos del éxodo que Jesús debería comenzar de nuevo, concretamente en el episodio del maná que se menciona en Jn 6, 31. Si se coloca uno en el simple plano literario, no le cabrá duda alguna de que el relato de la triple tentación está construido artificialmente a tenor de Dt 6 y 8, no es en esta dirección por donde hemos de caminar para decidir de una «historicidad» cualquiera, pero lo cierto es que se alude a una experiencia real de Jesús, que se compara implícitamente con la experiencia de Israel en el desierto: en ambos lados nos encontramos con una prueba por el estilo. Esta observación confirma la conclusión anterior: se trata de evocar de este modo, en términos simbólicos, tres «tentaciones» que acompañaron a Jesús durante todo su ministerio. Si se sitúan en el marco de su retirada al desierto, es porque el desierto es en las Escrituras el marco esencial de la tentación en la que Israel tropezó en otro tiempo.

A través de este relato simbólico, volvemos de nuevo a Jesús considerado como personaje histórico, en un aspecto de su experiencia interior que nos permite vis-

luminar el recurso a la Escritura, se trata de la misma experiencia que nos dejaban sentir los episodios evangélicos citados más arriba en el nivel de sus relaciones con unos cuestionadores sospechosos, con la muchedumbre judía y con sus mismos discípulos.

La «verdad» del relato evangélico

Mientras que nos quedábamos en el nivel superficial de la *historicidad empírica*, podíamos sentirnos inclinados a negar todo valor realista al relato de la triple tentación bajo sus dos formas diferentes. Pero si nos situamos en la perspectiva de lo que podríamos llamar su «historicidad», es decir de sus relaciones con la «historia de la salvación», con el cumplimiento de las Escrituras, con la realidad concreta de la persona de Jesús en la ejecución de su misión en este mundo, la situación cambia por completo. Se trata ciertamente del «Jesús de la historia», pero las tres dimensiones del evangelio que se entrecruzan en la construcción del relato simbólico confieren a este relato su *verdad* propia más allá de los convencionalismos que presiden su construcción literaria. No es indiferente para su presentación el hecho de que Jesús sea puesto implícitamente en paralelismo con Israel en el desierto y que rechace al tentador con tres citas del Deuteronomio, él es *el único justo* que, a diferencia del Israel pecador, conforma plenamente su vida con las exigencias de Dios inscritas en la ley.

En cuanto a la naturaleza de su triple prueba, que se pone en paralelismo con otras tres pruebas de Israel, se le define mediante las frases que el texto hace pronunciar a Satanás. En dos puntos Jesús es probado en su cualidad de «Hijo de Dios», ¿pondrá su poder de «Hijo» al servicio de su apetito de alimentos terrenos renovando el milagro del maná, o al servicio de sus deseos de honor humano realizando un prodigio espectacular? En contraste con esta sugerencia la *filialidad* de Jesús se muestra por su deseo de atender tan solo a la palabra de Dios y su negativa a someter a prueba a Dios. La tercera tentación

(la segunda según Lucas) se refiere a su comprensión de la *realidad mesiánica* el tentador le promete el éxito temporal que el tiene en las manos por su dominio sobre las cosas de este mundo, se trata de que Jesús lo acepte como regalo suyo. Pero la regla de vida que Jesús se impone es la adoración de Dios solamente. Estamos aquí en el *corazón de la cristología*, son las mismas actitudes que podemos captar en el marco concreto de todos los episodios evangélicos en las que se describe la forma como Jesús comprende el mesianismo real y la filiación que el posee en plenitud. Es precisamente Jesús como *personaje histórico* el que se define de este modo, pero Jesús comprendido en toda su profundidad, *según la interpretación verdadera* de sus palabras y de sus actos. El realismo del relato se sitúa en este nivel no en el de los detalles empíricos que sería inútil intentar reconstruir de una manera «exacta».

Conclusión

A partir de aquí, es evidente el sentido actual del relato para la iglesia, en donde se anuncia como «evangelio», se trata tanto del ejemplo práctico que Jesús da a todos los creyentes como de la posibilidad de vencer las tentaciones de Satanás, que ha obtenido para todos los hombres con su propia victoria. Pero es la *alternancia entre las tres dimensiones del relato lo que constituye su verdad*. De este modo, nos libramos a la vez de la trampa del historicismo literalista y de las reducciones excesivas de la «desmitologización» mal comprendida. El examen crítico del género literario y la interpretación crítica del lenguaje simbólico representan un papel indispensable en la evaluación exacta del relato. Pero el evangelio que contiene no se reduce a la pequeña superficie empírica de los historiadores positivistas que ven trabados sus pasos por una especie de exégesis conservadora. ¿Es posible «confiar» en el relato para conocer auténticamente a Jesús? Desde luego, pero con la condición de comprender como es debido lo que quiere decir y de

señalar su función exacta en la evocación histórica de Jesús.

Quizás pueda objetarse que todo esto resulta demasiado complicado para el lector que no está acostumbrado a semejante gimnasia intelectual, pero no se trata de eso, basta con dejarse llevar por el texto sin proyectar sobre el los cánones de la exactitud histórica definida por los positivistas del siglo XIX. ¿Con que derecho se pretende que los mensajeros del evangelio se sometan de antemano a sus leyes, ligadas a una concepción estrecha de la verdad en historia? Volvamos ante todo al evangelio y busquemos en él la verdad evangélica. Cualquier cristiano de cultura media, e incluso muy elemental, puede comprender lo que acabamos de explicar utilizando quizás palabras demasiado solemnes. El texto nos hace contemplar a Jesús en su actitud ante Dios, comprometido en la misma lucha que nosotros contra el mal humano. Es inútil ponernos a buscar otra cosa. La lectura del evangelio en su totalidad confirma exactamente lo que insinúa esta página en el momento en que va a empezar el ministerio terreno de Jesús.

Sin embargo, hemos de recordar a este propósito una de las leyes de la lectura inteligente de los textos narrativos: lo mismo que es imposible abrir todas las cerraduras con una sola llave también los principios aplicados al relato de las tentaciones de Jesús guardan relación con sus estructuras particulares, consideradas en el mero nivel de su superficie narrativa, sin entrar en los niveles semióticos a los que podría dar lugar. Por tanto, esta fuera de cuestión extender sistemáticamente las mismas leyes a unos relatos que no se presentan de la misma manera. Los prejuicios del literalismo «historicista», que meten a priori dentro del mismo molde todos los relatos para valorarlos del mismo modo, bien sea como «históricos» o bien como «no-históricos», no se adaptan ni mucho menos a los textos evangélicos. Es preciso realizar cada análisis por sí mismo con la agilidad que requieren los convencionalismos de la escritura. Las generalizaciones indebidas conducen a no pocos contrasentidos.

2. Tres lecturas del relato de la pasión

A diferencia de otros muchos relatos evangélicos, el de la pasión forma un conjunto bastante largo que se abre por la cena en Betania y no puede separarse de la evocación de Cristo resucitado. Esta estructura primordial aparece en los cuatro libros evangélicos. Corresponde al esquema del «Credo» tradicional que citamos anteriormente para definir la noción de evangelio, con las tres dimensiones que lo constituyen (1 Cor 15, 1-8). Por consiguiente, hemos de esperar que estas tres «miradas» —al acontecimiento, a las Escrituras que en él se cumplieron a la actualidad cristiana— dejen su huella en el contexto de la narración, que no es solamente una «pequeña crónica» de los hechos, aunque nos la presente un «testigo ocular».

Por otra parte, pasando a los detalles, cada narración puede descomponerse en varios episodios o perícopas, que presentan a veces huellas de relatos dobles. De ahí los intentos que se han realizado para aislar, más allá de los desarrollos actuales, un «relato primitivo» común a los cuatro evangelios en el que se habrían insertado nuevos datos por obra de los redactores en fechas diferentes.² Estas investigaciones, aleatorias a veces en sus resultados, son perfectamente legítimas, se refieren a la «formación» progresiva de la tradición apostólica hasta que se fijó finalmente en cuatro conjuntos con variantes más o menos destacables. Las mismas variantes invitan a que no busquemos en los relatos una «película completa» del acontecimiento por ejemplo sumando todos los detalles que no figuran más que en uno o dos evangelios. Además de las dificultades eventuales que encontráramos a la hora de fabricar semejante concordancia, nos quedaríamos en la superficie empírica de las narraciones dejando de lado las ideas directrices que guiaron a los cuatro autores en la composición de sus relatos de los

«evangelios» (en el sentido fuerte de esta palabra). Pues bien, en ese nivel es en donde se sitúa la «verdad» de los textos.

Fijémonos en tres de estas ideas directrices para ver como son las que orientan en cada caso la construcción de los relatos y cuál es el lugar que dejan a la «pequeña historia» escrita desde el punto de vista del periodista medio. No es que los compañeros inmediatos de Jesús no se hayan interesado por la forma como ocurrieron las cosas, de manera que tendríamos únicamente en las manos unos relatos «populares» (¿qué despectiva resulta implícitamente esta apelación!), forjados posteriormente sobre la base de los «se dice». Los discípulos, una vez recobrada su esperanza gracias a las apariciones de Cristo resucitado, recogieron seguramente todos los informes que pudieron obtener, dentro de los límites de sus posibilidades, para los episodios en donde no habían intervenido ellos personalmente. Pero los relatos fundados sobre esta base no tenían la simple finalidad de satisfacer la curiosidad de los creyentes sino que pretendían ilustrar el contenido del «Credo» demostrando que aquel hombre que había sido crucificado era desde entonces el mesías glorificado, el Hijo de Dios entregado a la muerte «por nuestros pecados», «según las Escrituras». Sería extraño que esta finalidad específicamente teológica no influyera en una parte más o menos importante en la modelación literaria de los propios relatos. En caso contrario, no se trataría ya de unos relatos «evangélicos».

Las tres ideas directrices que aquí hay que retener son las siguientes: en primer lugar, una «lectura real-mesiánica» del camino hacia la cruz, especialmente según los relatos de Marcos y de Juan, después, una confrontación de los relatos con el salmo 22, cuyo comienzo constituye la oración última de Jesús en Marcos y Mateo, finalmente, un análisis de fondo catastrófico sobre el que destaca el cuadro de la cruz en los tres evangelios sinópticos, especialmente en Mateo para comprender lo

² Cf. por ejemplo H. Cousin, *Los textos evangélicos de la pasión*. Verbo Divino, Estella 1981.

que significa esta escenificación. A partir del examen literario de los textos tal como son, será posible acceder a la comprensión de su alcance más profundo. La cuestión de la historicidad de sus detalles solamente puede presentarse al final de los análisis anteriores.

UNA LECTURA «REAL-MESIANICA» DEL CAMINO HACIA LA CRUZ

El punto de partida de esta lectura «temática» nos lo puede ofrecer un elemento indiscutible para todos, común a los cuatro libros evangélicos, que es posible conocer empíricamente por cualquiera en el momento de la crucifixión de Jesús, lógicamente vinculado con el hecho mismo de la crucifixión por decisión del prefecto romano Poncio Pilato, que debe a esta sentencia el recuerdo que de él se ha guardado en la historia universal. Es el *letrero sobre la cruz*, en el que se enunciaba el motivo de la condenación del crucificado. Hay desde luego cuatro variantes en el tenor literario del texto (Mc 15, 26, Mt 27, 37, Lc 23, 38, Jn 19, 19). Por consiguiente, cabe siempre la posibilidad de discutir el contenido exacto de la inscripción, si nos empeñamos en especular sobre la concordancia o discordancia de los evangelios. Pero el punto común de las cuatro recensiones está claro y lo encontramos sin comentario alguno en el evangelio de Marcos: «El rey de los judíos». Juan indica a este propósito que muchas personas pudieron leer la pancarta, escrita «en hebreo, en latín y en griego» (Jn 19, 20). Lo mismo que en Jn 5, 2, 19, 13, 19, 17, 20, 16, no hay por qué insistir en el empleo de la lengua «hebraica», los otros cuatro pasajes citados mencionan palabras arameas, lengua popular que podían comprender todos los transeúntes. Las variantes de los demás relatos podrían retraducirse sin especiales dificultades al arameo, pero se trata de algo secundario.

La intención del procurador romano y de los que ejecutaban la sentencia está clara: el enunciado del motivo de la condenación es al mismo tiempo una ironía insultante dirigida contra los judíos y sus autoridades: una

burla de sus esperanzas de un rey-mesías. En el relato de Juan queda subrayado este punto por los pasos que dieron los sumos sacerdotes que querían dejar las cosas en claro (Jn 19, 21 s.). Pero esos pasos guardan relación con el punto de vista particular de Juan que, durante el proceso civil, presenta a los sumos sacerdotes como «amigos del César» (Jn 19, 12) y les hace decir finalmente: «No tenemos más rey que al César» (19, 15). La acusación es dura, ya que demuestra que su lealtad política les ha hecho renunciar a un aspecto esencial de su esperanza nacional: las esperanzas en el mesías real. Se puede discutir a fondo sobre la historicidad exacta de estos dos rasgos: ¿son «originales» o se deben a la construcción literaria del evangelista, que subraya con estas tintas negras un aspecto esencial del personaje central, como en las telas de Rouault? No se trata de una «pequeña crónica» del acontecimiento, sino de una presentación de la paradoja de la cruz misma: en ella es donde Jesús fue proclamado con toda verdad rey-mesías.

A partir de aquí, es posible dar marcha atrás para ver cómo se lleva a cabo el proceso de los relatos para dirigirlos a esa cumbre de la revelación. Revelación incomprensible de momento, ya que la cruz de Jesús es necesariamente «escándalo para los judíos y locura para los paganos» (1 Cor 1, 23). El proyecto de salvación que lleva a cabo la sabiduría de Dios se oculta allí bajo un velo impenetrable: si hubieran reconocido *quien* era aquel hombre que habían puesto en sus manos, «no habrían crucificado al Señor de la gloria» (1 Cor 2, 8). Por consiguiente, es preciso que haya intervenido una obcecación previa tanto entre los dirigentes judíos como en el procurador romano. Es este el punto que subrayan de manera diferente: por un lado Marcos (acompañado marginalmente por Mateo y Lucas) y por otro lado Juan (con el que Lucas presenta algunas coincidencias).

Lectura de Marcos

A) INDICIOS DE UNA LECTURA «REAL-MESIANICA»

En el evangelio de Marcos, al que acompañan en esta ocasión Mateo y Lucas, el tema real hace su aparición ya

en el proceso religioso de Jesús durante su interrogatorio por Caifás «¿Eres tu el mesías el hijo del (Dios) bendito?» (Mc 14 61b) Las variantes de la pregunta y de la respuesta nos impiden llegar por completo a las palabras mismas del dialogo si comparamos las diversas recensiones de los tres sinópticos. La respuesta de Jesús no es mas que la expresion de su esperanza en donde se entremezclan las alusiones a dos textos de la Escritura que habran de cumplirse entonces Dn 7 13 y Sal 110 1. Pero precisamente esta respuesta elude el caracter literal de la cuestion (Mt 14 62 par) introduciendo de antemano una perspectiva que considera al hijo del hombre en la gloria pasando de la imagen del mesías real a la cuestion directa sobre la filiacion divina de Jesús pero la respuesta de Jesús se escapa tambien en esta ocasion de la trampa que se le tendia mediante una declaracion enigmatica.

Pasemos a las discusiones criticas a las que este texto ha dado lugar. 1) El interrogatorio ante el sanedrín se celebra a puerta cerrada, ¿como pudo conocerse su contenido? 2) La acusacion de blasfemia (Mc 14, 64 = Mt 26 65) se deriva mas bien de la frase contra el templo (Mc 14 58 = Mt 26 61, cf Hch 6 13) que de la reivindicacion mesianica que es todo lo mas una impostura, por eso Lucas acentua la frase relativa a la filiacion divina para dar base a la condenacion pero por ese mismo hecho suprime la acusacion de blasfemia. 3) La ausencia de toda esta escena en Juan resulta sorprendente mientras que una alusion de Jn 19 7 supone conocida la reivindicacion de la filiacion divina, es que en Juan el proceso religioso de Jesús se asienta de alguna forma en el conjunto de los c 7 al 10 con una decision final en 11 47-50. No faltan tampoco las dificultades historicas pero los paralelismos entre Juan y los sinópticos demuestran que el *motivo esencial del conflicto entre Jesús y las autoridades sacerdotales* ha sido retenido en ambas partes. La filiacion divina de Jesús esta en su centro, la cualidad de mesías real ocupa allí un lugar importante que permite la acusacion ante el procurador romano. Queda de este modo inaugurada la lectura «real» del relato de Marcos.

Las escenas intermedias afectan a otros temas (concretamente al de Jesús profeta Mc 14 65). Durante el proceso politico ante Pilato es donde vuelve a salir a la superficie la acusacion de sus pretensiones reales como indica la pregunta del gobernador (Mc 15 2 = Mt 27 11 = Lc 23 3 = Jn 18 33b) «¿Eres tu el rey de los judíos?». Hay una ironia evidente en la pregunta planteada a un hombre encadenado en medio de un pueblo que Pilato desprecia. Pues bien Jesús no le dice que «no» sino que deja a Pilato la responsabilidad de sus palabras lo mismo que en Lc 22 70 a proposito de su filiacion divina. Esta claro que *para los narradores que son tambien unos teólogos* la cualidad real-mesianica de Jesús es efectiva a pesar de todas las apariencias contrarias. Lo que sigue acentua este aspecto del proceso en el que esta en discusion una funcion esencial de Jesús, el episodio de la eleccion que hay que hacer entre Jesús rey de los judíos (Mc y Jn) o mesías (Mt) y Barrabás revolucionario (Lc) o bandido (Jn) lo muestra con toda evidencia. El desprecio que siente Pilato por el pueblo judío y sus sueños politicos es tanto mas claro cuanto que los motines y el bandidaje formaban parte por aquella epoca de las acciones emprendidas por ciertos grupos fanaticos que dirigian algunos profetas o pretendientes al trono como se sabe por las obras de Flavio Josefo.³ Pero esto subraya una vez mas el caracter ridiculo de la «realidad» de Jesús.

La flagelacion del condenado no guarda relacion con este tema. Pero esta claro que la escena de los ultrajes a Jesús rey (Mc 15 16-20 = Mt 27 27-31 con el paralelo de Jn 19 2-3) esta en relacion directa con el el manto de púrpura la corona de espinas la escena de los homenajes el apostrofe ironico que resume todo el desprecio de los soldados romanos «¡Salve rey de los judíos!» (Mc Mt Jn). No hay ningun detalle en estas escenas que resulte inverosimil por tanto la critica historica no tiene ningun motivo para rechazarlo. La unica cuestion que se

³ Veanse los textos citados en *L'esperance juive a l'heure de Jesus* Desclee 1978 131 142.

plantea es la de saber *por que se han conservado estos detalles entre otros muchos* que sin duda fueron esmal-tando estas ultimas horas de Jesus. Su principio de selec-cion es muy simple: sirven para confirmar los datos de las Escrituras relativos al rey de Israel en la historia y en las esperanzas mesianicas con una confirmacion al reves: el manto enrojecido con sangre (targum Yeroushalmi a Gn 49:11) la corona de oro fino (Sal 21:4) la caña que hace de cetro real (Sal 2:9, 45:7, 110:2) el homenaje que le rinden los reyes de las naciones (Sal 72:11). En estas condiciones la exposicion en la cruz a la vista de todos con el cartel explicativo que señala la cualidad del condenado tendra todo el valor de una entronizacion solemne. Pero se trata de una imagen invertida que solo mas tarde encontrara su sentido: despues de que Dios haya hecho surgir a Jesus de entre los muertos para mostrar cual era el reves de la escena del calvario. La relectura interpretativa de los acontecimientos tendra que poner de relieve por consiguiente este aspecto inesperado de la disposicion divina que hizo de Jesus de Nazaret el verdadero mesias real.

B) LA VERDAD DEL RELATO

En estas condiciones no hemos de pedir a los narra-dores que sean exactos en todos y cada uno de los rasgos que conservan en sus relatos: la *verdad* de estos relatos se situa en un plano distinto del de las observaciones que caen bajo los sentidos. *Los relatos son ante todo cristolo-gicos*. Por este titulo tienen una importancia enorme, señalan por un lado la inversion de la situacion que Dios llevo a cabo para abrir mediante el acontecimiento de la cruz: aquel mundo nuevo que hacian vislumbrar los textos de la Escritura; por otro lado indican la forma totalmente inesperada en que se cumplieron las Escritu-ras. Tambien en este aspecto se dio una inversion total en la comprension de los textos: ya que la gloria real del Jesus mesias pisoteada en este mundo hasta lo mas bajo se realizo en plenitud mas alla de la muerte y por medio de la muerte misma. Por eso podra muy bien proclamar

el anuncio del evangelio: «Dios ha hecho señor y mesias a ese Jesus que vosotros habeis crucificado» (Hch 2:36, cf. Ap 1:5, 19:11-16).

Mientras uno se queda en el nivel de la pequeña narracion anecdótica discutiendo escrupulosamente para saber si tal o cual detalle ocurrio como nos lo describen los textos bien para poner en duda su historicidad o bien para sostenerla en nombre de la «confianza» que se debe a los «testigos oculares» se deja de lado la cuestion autentica: la del relato como «evangelio del Jesus me-sias». Se puede añadir «evangelio de Jesus Hijo de Dios» ya que se suscito incidentalmente la cuestion de la filiacion divina en los relatos del proceso: mientras que la descripcion de la muerte en la cruz acaba con la exclamacion del centurion pagano «Realmente este era Hijo de Dios» (Mc 15:39 = Mt 27:54 que da fuerza al relato, Lucas modifica por completo esta frase introduciendo en ella el tema de Jesus «el justo»). Desde el punto de vista de la curiosidad «historica» no cabe duda de que en el punto de partida de estos relatos hay recuerdos reales. Las dificultades que se han ido encontrando en el camino demuestran los limites con que chocan las indagaciones cuando se mantienen dentro de una perspectiva estrecha. La fecha en que estos recuerdos se organizaron se rema-nejaron se ordenaron cuidadosamente para que fueran portadores de su contenido «evangelico»: es algo que importa realmente poco. La identidad de los redactores tiene aun menos importancia: con tal que su trabajo se lleve a cabo dentro de la perspectiva abierta por el anuncio del evangelio y la permanencia de la tradicion apostolica. El desarrollo literario y teológico de esta tradi-cion es de suyo importante ya que desemboca en la cristologia autentica, esta se refiere a la experiencia his-torica para mostrar en ella un cumplimiento de las Escri-turas y abrir el camino a nuestra relacion actual con Jesus: mesias real e Hijo de Dios. Tanto si Lucas y Mateo escribieron en el año 50 como si lo hicieron en el año 80 la verdad del evangelio sigue siendo la misma. Y esto es lo unico que importa. Intentemos ahora esta misma prueba con el evangelio segun Juan.

Lectura de Juan

De pasada se han ido señalando algunas coincidencias entre los relatos de Marcos y de Juan. Quedan por examinar los puntos que pertenecen como propios a Juan. A diferencia de lo que se observa en los sinópticos, en la escena de la cruz encontramos aquí una referencia insistente al testimonio directo de «el que vio» y «sabe que es verdadero», para que también crean los lectores, lo mismo que el testigo que llego primero a la fe. Se trata evidentemente del «discípulo predilecto de Jesús» (compárese 19, 35 con 19, 25-27). Pero se trata precisamente de este discípulo en *tercera persona* por lo que la narración tiene que imputarse a un discípulo del discípulo, a un secretario cercano al mismo, a un redactor que recoge la tradición que viene de él, o a algún otro desconocido que estuvo en relación directa con esta tradición. La situación es la misma que en el final del cuarto evangelio, en donde se lee «Este es el *discípulo* que da testimonio de estos hechos: el mismo los ha escrito y nos consta que su testimonio es verdadero» (Jn 21, 24). La referencia a una «escritura» que procede del discípulo es tan clara como la responsabilidad de la edición del texto por unas personas que dicen «nosotros». Todas las hipótesis que pueden hacerse para seguir, en la medida que es posible, las huellas de esta tradición salida del discípulo, son perfectamente legítimas, basta con que sus etapas vayan poniendo en evidencia progresivamente los elementos «evangélicos» virtualmente contenidos en el «testimonio» inicial. La fidelidad viva no es una simple enunciación repetitiva, sobre todo en un texto en el que Jesús explica que «el Espíritu de verdad introducirá (a los discípulos) en la verdad completa» (Jn 16, 13a). La *verdad* de que se trata no es la simple descripción «histórica» de «lo que ocurrió», es su comprensión «evangelica», que lleva consigo la visión del cumplimiento de las Escrituras (cf. Jn 19, 24-28-30) y la apertura en dirección de la experiencia de la Iglesia.

A) EL PROCESO DE JESÚS

En lo que se refiere a la lectura mesiánico-real del camino hacia la cruz, observemos en primer lugar que

de una forma general Jesús no se presenta aquí en ningún sitio como una víctima impotente, todo ocurre como si dominara las situaciones sucesivas y las manejará el mismo de alguna manera. Es que la cruz es «su hora» (Jn 17, 1), la hora en que el hijo del hombre es glorificado: la hora de su «elevación» (en el doble sentido de elevación en la cruz y exaltación a la gloria, cf. Jn 12, 27-31 s., cf. 3, 14, 8, 28). Dentro de esta perspectiva es como el evangelista desarrolla el diálogo entre Pilato y Jesús, a propósito de su realeza (Jn 18-33-38). Se sabe que el relato de este interrogatorio, ya un tanto desarrollado en Lucas en función de las acusaciones políticas dirigidas contra Jesús y que encerraban concretamente el intento de poner el proceso en manos de Herodes (Lc 23-4-16), adquiere en Juan un aspecto particular. La serie de escenas en que Pilato se enfrenta fuera del pretorio con los sumos sacerdotes y con la gente, y dentro del pretorio con Jesús, da la impresión de ser una construcción literaria muy acabada. Su aspecto dramático no le impide al narrador conocer el estado de los lugares, tal como eran antes de la destrucción de Jerusalén (cf. el lugar llamado en griego *litostrotos* y en hebreo (= arameo) *gabata*). Más de un detalle en este relato supone unas precisiones que los historiadores recogen con todo cuidado, por ejemplo en materia de cronología y de horario. Pero de esto no se sigue que se tuviera a la vista en el relato del diálogo la «minuta» jurídica del proceso. Como en todos los casos en que el evangelista construye unos diálogos «reveladores» de Jesús, se encuentran en las palabras del mismo algunas digresiones sobre su misterio, que señalan una iluminación profunda en el nivel de la teología del evangelista.

Esto es lo que ocurre con la definición de la realeza de Jesús. No cabe duda de que el sentido fundamental de sus palabras se comprendió correctamente, no hay ningún texto ni en los sinópticos ni en Juan que contradiga la forma en que le habla a Pilato. Pero la explicación que se da recurre al vocabulario y al estilo del propio evangelista, de este modo es como da un testimonio exacto de Jesús y enuncia la *verdad* del evangelio haciendo hablar

a Jesús en conformidad con lo más profundo que había en su pensamiento y en su manera de comportarse. En cuanto al tema de la realeza que se trata en este lugar, lo podemos comparar provechosamente con la forma en que Jesús rechaza, en el relato de su tentación según Lucas, la sugerencia satánica de una realeza «de este mundo» (cf. Lc 4, 6 s.), la manera como responde Jesús a Pilato se sitúa exactamente en los antípodas de la propuesta del tentador. No es una realeza «de este mundo», sino que tiene la finalidad –y la realidad– de «dar testimonio de la verdad» (Jn 18, 36 s.). Así, pues, se cambia completamente de plano, pero se alcanza la realización de la salvación de Dios, tal como éste ha decidido concedérsela a los hombres revelándose en el corazón de su experiencia histórica en la persona de su Hijo.

B) LA ESCENA DE LA CRUZ

A partir de aquí, el relato de la condenación y luego de la flagelación y del suplicio puede seguir perfectamente adelante: se trata de la marcha triunfal de Jesús hacia el cumplimiento misterioso de los designios de su Padre. En estas condiciones, el relieve que se da al letrado de la cruz se comprende fácilmente (Jn 19, 19-22). La reclamación de los sumos sacerdotes (19, 21) equivale a una protesta contra la realeza de Jesús, que él se habría atribuido injustamente. Detrás de todo esto, se ve perfilarse un aspecto importante de la actualidad cristiana: la negativa a reconocer en Jesús al mesías real, negativa que las autoridades judías oponen a la profesión de fe de los cristianos en los tiempos en que se escribió el evangelio. La respuesta de Pilato ateniéndose al texto tal como se escribió (19, 22) se convierte entonces en una proclamación implícita de la realidad a la que se encaminaba todo el relato de la pasión: es en su cruz donde Jesús se manifiesta como mesías real, en el mismo momento en que cumple la profecía inconsciente de Caifás muriendo «para reunir a los hijos de Dios dispersos» (Jn 11, 52). Así, Jesús puede decir poco antes de morir: «Todo se ha cumplido» (Jn 19, 30 a). Pero no se contenta con «poner su espíritu» en manos de su Padre (como en Lc 23, 46), sino que, literalmente, «transmite el Espíritu» (Jn 19, 30b).

El tema de la realeza, en el que desembocaban las esperanzas mesiánicas del Antiguo Testamento y del pueblo judío se une aquí con los demás temas que constituyen la cristología. El relato de Juan es «teológico» en su estructura misma. Es fácil de ver cómo perdería su vitalidad si lo examináramos únicamente desde el punto de vista de la «historicidad» entendida en el sentido de los modernos, la interpretación del «camino hacia la cruz» subyace a todo el desarrollo narrativo. La fecha en que se puso por escrito el «testimonio» del que «vivo» y el desarrollo teológico inserto en ese testimonio están en relación inversa de lo que se imaginan los partidarios de la historicidad «chata»; lo esencial es acoger con fe el evangelio que «se puso en forma» de este modo dentro del marco de la tradición apostólica. Podemos dejar a los especialistas las discusiones sobre las «capas redaccionales» del cuarto evangelio, con ello no pierde nada su autoridad «canónica».

LA PASIÓN DEL «JUSTO DOLIENTE» SEGUN EL SALMO 22

La oración de Jesús en la cruz

Se puede proponer una segunda lectura del relato de la pasión de Jesús tomando como hilo conductor la última plegaria que Marcos y Mateo ponen en labios de Jesús en la cruz: el versículo inicial del Salmo 22, pronunciado en puro arameo en Marcos (Mc 15, 34), retocado en su palabra inicial por Mateo (Mt 27, 46: «*elî* en lugar de «*elôî*») y en donde se recoge el texto hebreo del salmo que sirve luego para explicar la escena siguiente (llamada a Elías). Hay que observar que la plegaria de Jesús en la cruz es muy distinta en el relato de Lucas, donde se cita el Salmo 31, 6, sustituyendo «Señor» por «Padre», a fin de expresar la entrega confiada del espíritu en manos de Dios. En Juan encontramos otra cita de un salmo, que procede probablemente del Salmo 69, 22 («Tengo sed», capaz de tomar diversos sentidos). No hay por qué discutir aquí la explicación de estas diferencias,

que denotan por lo menos una pluralidad de perspectivas en la composicion de la escena de la cruz⁴ La unica cuestion que aqui se plantea es la siguiente: si la ultima oracion de Jesus fue el comienzo del Salmo 22 ¿deja este salmo alguna otra huella en la construccion literaria del relato de la pasion?

El problema tiene aun mayor importancia por el hecho de que el salmo en cuestion es la oracion del «justo doliente» por excelencia. Si Jesus en la cruz fue ciertamente el «justo doliente» (cf Hch 3 14 7 52 22 14 1 Pe 3 18, 1 Jn 2 1, titulo recogido en Lc 23 47 y Mt 27 19) no es extraño que este salmo constituya el objeto de una lectura «cristologica». No es necesario imaginarse para ello que la tradicion evangelica comun a Marcos y Mateo lo haya puesto arbitrariamente en labios de Jesus moribundo para demostrar que así se «cumplieron» las Escrituras. La cita va mas bien en contra de ese designio ya que muestra a Jesus «abandonado» por Dios lo cual corre el peligro de conducir a un peligroso malentendido y Jesus se dirige excepcionalmente a su Padre repitiendo el titulo de «Dios mio». Ni tampoco puede decirse que se trata de una simple reminiscencia de la oracion sinagogal ya que esta se hacia en hebreo mientras que Jesus pronuncia este versiculo del salmo en su lengua materna el arameo que se habla en Galilea.

Las hipotesis que verian aqui unicamente un elemento ficticio introducido de forma secundaria en la tradicion evangelica chocan de este modo con dificultades casi insuperables. Lo cierto es que la cita puesta en labios de Jesus traduce un aspecto esencial de su experiencia interior en la hora de la cruz. Jesus en comunion con todos los hombres que mueren al final de un fracaso total se sumerge en cierto modo en la «noche de la fe» de manera que su vida acaba con un interrogante: ¿Por que Dios lo ha abandonado de esa forma en manos de sus enemigos como si el establecimiento de su reinado en

este mundo objeto del evangelio no pudiera hacerse mas que a traves de la muerte de aquel que el habia llamado para establecerlo? Una vez senalado este punto fundamental se trata de ver si el texto del salmo ha dejado alguna huella en los relatos evangelicos primero en Marcos Lucas y Juan y luego en Mateo que es el que mas se inspira en el.

Los relatos de Marcos, Lucas y Juan

No se trata de ponernos a hacer aqui concordismo para colocar las secuencias del relato de la pasion segun su horario exacto en este punto se advierte una diferencia notable entre Juan que situa la presentacion de Jesus a las turbas por parte de Pilato en la hora sexta es decir a mediodia (Jn 19 14) y los sinopticos que indican esta misma hora para el momento de la crucifixion de Jesus (Mc 15 33 = Lc 23 44 = Mt 27 45). Esto demuestra que el interes de los narradores se situa en otra parte. Pero la eleccion de los detalles que se recogen aunque correspondan a lo que se puede esperar en el caso de una crucifixion no se ha realizado por azar. En toda condena a muerte los ejecutores se repartian los vestidos del condenado. Por tanto no es extraño que se mencione este hecho en el caso de Jesus pero esta indicacion recoge los mismos terminos del Salmo 22 19 en su version griega (Mc 15 24b = Lc 23 34b = Mt 27 35b) lo cual destaca explicitamente Juan para señalar que todo se produjo «segun las Escrituras» (Jn 19 24). Del mismo modo no es una casualidad que Marcos muestre a los transeuntes que injurian a Jesus «meneando la cabeza» (Mc 15 29a = Mt 27 39), esta expresion procede del mismo salmo (Sal 22 8).

Estas indicaciones muestran que el suplicio de Jesus ha sido leído tomando como pauta el texto del salmo. Este que era una plegaria capaz de adaptarse a muchas situaciones no se referia especialmente al suplicio de un crucificado pero se adapta facilmente al mismo, hay incluso un versiculo difícil y ambiguo en el texto hebreo que las traducciones griega y siríaca parecen haber pre-

⁴ Véase sobre esta cuestion *Dans les angoisses l'esperance* Seuil Paris 1983 217 230.

parado para este uso « como para desgarrar (?) mis manos y mis pies» (v 17c), el griego traduce «han horadado», el siriano «han herido » Se pasa fácilmente de estas expresiones a la imagen de Jesus en la cruz. Esto no quiere decir que se trate de una «predicción» de la crucifixión, es sencillamente el esbozo de una culminación de dolor humano que Jesus asumió en solidaridad con los hombres más miserables. De este modo, «se cumplieron las Escrituras». Entonces, el texto del salmo se proyecta de una forma relativamente discreta en los evangelios sobre el relato del acontecimiento del calvario.

El relato de Mateo

En la lógica de esta lectura Mateo no vacila en hacer de ella un uso más directo todavía. Lucas se contenta con decir que los dirigentes de los judíos «se burlaban» de Jesus (cf Sal 22, 8). Mateo concreta sus burlas relacionando el tema del rey de Israel injuriado (Mt 27, 42b) con el del justo doliente «¿Había puesto en Dios su confianza? Si de verdad lo quiere Dios (Sal 22, 9), que lo libre ahora, ¿no decía que era Hijo de Dios?» (Mt 27, 43). Este final tiene un paralelismo en el libro de la Sabiduría que imitaba precisamente en este lugar al Salmo 22 (Sab 2, 13-18, cf Sal 22, 9). La repetición paralela de las mismas expresiones, generalizadas en la Sabiduría, aplicadas a Jesus solo en el evangelio de Mateo, demuestra que hay aquí un préstamo literario. Por tanto, se engañaría uno por completo si pensase que Mateo reproduce en este lugar las palabras exactas de los sarcasmos pronunciados contra Jesus en la cruz, andaría buscando una «historicidad» ficticia en donde el relato quiere simplemente señalar que se cumplieron las Escrituras «Cristo murió por nuestros pecados según las Escrituras» tal es el objeto del evangelio. Por consiguiente, ahí es donde está la verdad del relato, no ya en la *exactitud* de todos sus detalles.

A partir de esta observación objetiva, el historiador tiene que sentirse invitado a la humildad, cuando intenta

reconstruir la historia de la crucifixión de Jesus con las preocupaciones superficiales de los modernos, curiosos y deseosos de saberlo todo. «Los evangelistas no son reporteros de periódico!» Todo relato histórico es de algún modo una obra de arte, aquí lo sentimos de una manera muy concreta. Pero hemos de recordar aquel principio que el cardenal Ratzinger recalca muy oportunamente en una conferencia sobre la catequesis «El hecho de que la Biblia, como cualquier obra de arte y más que toda obra de arte, diga más de lo que nosotros podemos ahora comprender a partir de su letra, es algo que se deduce del hecho de que expresa una revelación, reflejada pero no agotada en la palabra» (*Transmettre la foi aujourd'hui* Centurion, París 1983, 54). Las sugerencias de la «obra de arte» que recoge en esta ocasión algunos rasgos de las Escrituras, son mucho más importantes que lo que podría ofrecer una «crónica exacta», por este camino es por donde llega hasta nosotros la comprensión teológica de la cruz. Podría señalarse en Mateo la repetición de otras expresiones sacadas de los salmos, concretamente del Sal 69, 22 (cf Mt 27, 34 y 27, 48), esto supone igualmente una lectura cristológica de este salmo que también conoce Jn 19, 28 s. Decididamente, el «historicismo» ha sido superado. No se puede deducir de aquí un argumento seguro para fechar la composición de Mateo y de Juan. Sin embargo, el desarrollo literario que se observa desde Marcos a Mateo demuestra la posterioridad de este último, es algo que se comprende perfectamente, si la composición del libro, en su estado actual, procede de una «escuela mateana» que habría trabajado por los años 80. Pero no es posible decir nada más.

EL TRASFONDO DE LA ESCENA DE LA CRUZ

La dimensión «actualizante» de los relatos puede percibirse sobre todo en Lucas y en Juan. Esto no excluye la historicidad de los rasgos que la caracterizan pero sí que explica la elección de los rasgos en cuestión. En Lucas Jesus perdona al bandido arrepentido (Lc 23

40 43) En Juan Jesús confía su madre a su discípulo preferido (Jn 19 26-27) luego el golpe del soldado con la lanza hace brotar de su costado «sangre y agua» (19 34) El último gesto sobre todo esta en relacion con los simbolismos sacramentales de la teología de Juan (cf 1 Jn 5 6 8) Pero es en el trasfondo de la escena tal como la componen los sinopticos donde queremos insistir aqui

Elementos comunes a los tres sinopticos

Hay dos elementos simbolicos importantes comunes a los tres sinopticos la oscuridad de aquellos momentos y el desgarron de la cortina del templo En cuanto a la oscuridad (*skotos*) se extiende «por toda la tierra» (Mc 15 33 = Mt 27 45 = Lc 23 44) Las biblias modernas traducen generalmente «por todo el pais», es posible que así fuera pero de esta manera dichas biblias tienden a empuqueñecer la amplitud del fenomeno a fin de acercarlo a las posibilidades «historicas» De hecho mas vale señalar que este mismo rasgo figura en los oraculos profeticos relativos al dia del Señor (Am 5 18 20, Jl 2 2, 3 4 Sof 1 15, Is 59 9 Jr 13 16, Ez 32 8 cf Est 1 1 griego) los astros que se oscurecen señalan la llegada del juicio de Dios (Is 13 10, Am 8 9, Jr 4 23, Is 34 4, Jl 4 15 s) De esta forma *la cruz destaca sobre un trasfondo que sugiere de antemano la venida de ese juicio*

¿Ocurre lo mismo con el desgarron de la cortina del templo de arriba abajo (Mc 15 38, Mt 27 51a, Lc 23 45)? Puede discutirse criticamente sobre la identificacion de esta cortina (*katapetasma*) y la historicidad del hecho pero esto no nos permite avanzar mucho en la explicacion de la eleccion de este dato en la narracion que reviste sin duda un valor simbolico Se puede decir en general que en el mismo momento de la muerte de Jesús el templo o mas probablemente aquel santuario en el que solo el sumo sacerdote entraba una vez al año queda «desconsagrado» como si tuvieramos aqui la inauguracion de otra clase de culto mediante la realizacion de un sacrificio que pertenece a un orden distinto Como el templo es el signo de la presencia de Dios en medio de su pueblo todo ocurre

como si el juicio de Dios comenzase por ese pueblo y se manifestase en un signo perceptible

De todas formas los dos detalles que se han recogido estan en relacion con las Escrituras El primero muestra la realizacion de los oraculos del juicio El segundo forma un contraste con la construccion del antiguo templo (2 Cr 3 14, cf Ex 26 31-37, 40 3-5 21 26) y llega a sugerir lo mismo La carta a los hebreos recurrio a este mismo simbolo –pero sin hablar del desgarron de la cortina– para indicar que Jesús sumo sacerdote de la nueva alianza entro en el santuario celestial con su propia sangre (Heb 10 20) En la carta el simbolo no tiene mas que una existencia literaria Es imposible decir si en los relatos evangelicos constituye ademas un testimonio «factual» de orden historico De todas formas el *sentido* del texto sigue siendo el mismo estamos en presencia de una *interpretacion teologica de la cruz* enunciada con ayuda de unos simbolos escriturísticos Hemos dejado la «pequena historia» para entrar plenamente en la «historia de la salvacion»

Elementos propios de Mateo

A partir de esta base en comun Mateo matiza mas aun la escena desarrollandola en esta misma direccion Segun el en el momento de morir Jesús «la tierra temblo las rocas se rajaron las tumbas se abrieron y muchos cuerpos de santos que habian muerto resucitaron despues que el resucito salieron de las tumbas entraron en la ciudad santa y se aparecieron a muchos» (Mt 27 51b-53) Esta claro que se trata de una evocacion del «fin del mundo» o por lo menos del «fin de un mundo» la tierra que tiembla (cf Am 8 8, Is 2 10, Jr 4 24) las piedras que se resquebrajan (cf Zac 14 4 en donde la mencion del monte de los olivos recuerda precisamente la presencia de un cementerio judio muy antiguo) los sepulcros que se abren y los cuerpos que resucitan (cf Ez 37 12) son el preludio del «fin» Pues bien «el fin» interviene precisamente para el mismo Jesús en su acceso al «nuevo mundo» por medio de la resurreccion Esta es exactamente la composicion del «cuadro central»

Pero esto no tiene nada de arbitrario esta inspirado por las Escrituras que le confieren su significado específico. No se trata ciertamente de la «historicidad» a la manera de los modernos, estamos ante una obra de arte que es preciso interpretar correctamente. No hace mas que desarrollar lo que acabamos de decir a proposito de los elementos comunes a los tres sinopticos *el momento de la muerte de Jesus es tambien la hora del «juicio del mundo» prelude de ese «mundo nuevo» que habra de inaugurar la resurreccion de Jesus*

De este modo a traves de unos rasgos simbolicos el relato evangelico nos ofrece una interpretacion teologica de la cruz. Pues bien esta interpretacion coincide exactamente con la que nos presenta el cuarto evangelio bajo una forma distinta. Una frase de Jesus, que alude a su «elevacion» en la cruz y en la gloria (Jn 12 32) precisa esta idea «Ahora comienza un juicio contra el orden presente y ahora el jefe del mundo este va a ser echado fuera (o abajo)» (Jn 12 31). Cuanto mas se intenta reducir a Mateo al terreno de la exactitud historica mas se pierde de vista la funcion concreta de los rasgos que aqui acumula. El fondo del cuadro sobre el que destaca la cruz esta mas cerca de la vidriera de la crucifixion que adorna el abside de la catedral de Poitiers que de la historia al estilo de cualquiera de nuestros cronistas. La lectura «historicista» del texto es sin duda alguna la que esta mas lejos de la funcion real que cumple como interpretacion de la cruz. Y esto vale aun cuando intentemos insertar en ella simbolismos artificiales. Conocemos lo que dice la cancion clasica a la sangre derramada de un Dios

Muere Jesus y en su muerte / *llora* el mundo a su creador /
No hay en el mundo criatura / que no exprese su dolor /
Una escena tan terrible / me llena de conmovion / y va a ser
menos sensible / que la piedra el corazon?

El tema biblico del juicio de Dios se ha visto sustituido por una sensibleria mas bien superficial. No podemos decir que haya sido este un resultado feliz. Sin

embargo este cantico es uno de los que mejor recogen las reminiscencias biblicas

CONCLUSION

De estas tres «lecturas biblicas» de la cruz se puede sacar una conclusion muy clara. El espiritu que preside la composicion de los relatos no es el del historicismo al que algunos sienten la tentacion de reducirlos. Para hacer pasar a traves de ellos *el anuncio del evangelio con todas sus dimensiones* los narradores han escogido algunos detalles en la medida en que podian ponerse en relacion con las Escrituras «cumplidas». A ellos han añadido otros que proceden de las mismas Escrituras ya que leen en ellos una especie de evocacion anticipada de la pasion. Construyen de este modo unos cuadros que tienen algo que ver con una *interpretacion* del acontecimiento global que refieren. Cuanto mas se sigue adelante mas se va desarrollando esta dimension teologica de los textos. Este caso se observa claramente cuando se pasa de Marcos a Lucas y a Mateo sin hablar de Juan que es a la vez el mas realista y el mas simbolico. El que mas arraigado esta en la geografia de Jerusalem y el que mas desarrolla su reflexion sobre la realeza de Jesus y el sentido de la cruz.

Se observara que esta lectura critica que toma sus distancias frente a la curiosidad «historica» es tambien la que esta más cerca de una lectura liturgica de la pasion y del canto de los salmos que se relacionan con ella. ¿No sera acaso sencillamente porque se deja llevar por los textos sin olvidarse nunca de su contexto general que es escrituristico sin plantearles ninguna cuestion extraña a la preocupacion esencial de sus autores? ¿Quienes son esos autores y en que fecha escribieron? Se trata de un problema realmente secundario. Pero la diferencia de Lucas y de Mateo respecto a Marcos sugiere evidentemente que son posteriores al mismo. Se puede admitir con toda legitimidad que sus relatos se compusieron por los años 80. Pero esto no dice absolutamente nada en contra de su *autoridad* —normativa para la fe— ni contra la *verdad* de su anuncio del evangelio. Sin embargo esta *verdad* debe entenderse como es debido.

3. El episodio de los magos en el «prólogo» de Mateo

El numero de paginas que se han reservado a este cuaderno nos obliga a reducir la presentacion de este texto (Mt 2 1-12) Su *historicidad* entendida en el sentido moderno de la palabra constituye el objeto de discusiones que a veces encienden mas aun las pasiones cuando la cuestion se oscurece con una concepcion erronea o ambigua de lo que es la *historia* en el evangelio (cf los principios asentados anteriormente)

LA «VERDAD» DEL TEXTO

El problema que se plantea es el de comprender lo que constituye bajo la superficie narrativa del relato su

verdad evangelica ese es el marco dentro del cual hay que situar la cuestion de su historicidad Se procede entonces por las siguientes etapas

— La primera etapa es un analisis de las *Escrituras* que encuentran su «cumplimiento» en la estructura misma del relato Todas ellas convergen en un punto concreto el reconocimiento de Jesus descendiente de David como mesias real

— A partir de aqui se han de examinar las *actitudes contrapuestas de los actores* que se ponen en escena Todos ellos son personajes representativos de unas categorias sociales que prefiguran como en filigrana las

HOMILIA DE LA EPIFANIA

¿Como hablar del episodio de los magos en la *homilia* que sigue a la lectura del relato el dia de la epifania? La respuesta es muy sencilla hay aqui una materia suficiente para varias homilias sobre todo si tenemos en cuenta los otros textos del dia (concretamente Is 60)

a) La celebracion de la *realeza de Jesus* en el trasfondo de la realeza mesianica anunciada en el Antiguo Testamento (cf Miq 6 citado en Mt 2) y en funcion de su sentido actual en la celebracion liturgica podria ser el primer tema La paradoja está en conocer esta dignidad «real» de un nuevo genero *oculta* en la persona de un niño

b) La *universalidad del evangelio* prefigurada en la venida de los magos extranjeros podria ser un segundo tema facil de relacionar por una parte con

la lectura de Is 60 y por la otra con la vocacion misma de la iglesia

c) El analisis paralelo de las *actitudes tomadas ante el «evangelio» del mesias real* anunciado por la estrella seria el tercer tema ¿busqueda? ¿indiferencia? ¿hostilidad? ¿Que actitudes pueden vislumbrarse en los hombres de hoy y cuales son en realidad las nuestras? ¿Seguiremos tambien nosotros la «estrella»?

d) El cuadro central de la madre presentando al niño podria ser el cuarto tema junto con la presencia de Jose personaje mudo pero actor indispensable del relato la reflexion se orienta en direccion de la relacion de Jesus con los que hacen posible su presentacion en el mundo

En resumen se puede dirigir la predicacion en varias direcciones sin plantear las cuestiones de la critica historica pero sin hacer tampoco afirmaciones macizas que les cerrarian el camino *el objeto de esta pagina del evangelio no son los magos ni la estrella sino Cristo-rey*

actitudes que habrían de tomar sus «homólogos» durante la vida pública de Jesús y luego durante el tiempo de la Iglesia frente al anuncio de su mesianidad a) sospechas y persecución de los poderes políticos celosos de su autoridad, b) obcecación de las autoridades religiosas del judaísmo que no reconocen a su mesías, c) reconocimiento de la mesianidad de Jesús por los miembros de las naciones que le prestan homenaje. Todo esto constituye a la vez para el evangelista una «cristología» y una «teología de la historia»

— Una vez reconocida de este modo la función del relato se puede plantear la *cuestión de la historicidad* que es posible atribuir a la «tradición» utilizada por el evangelista a) El padre Lagrange en 1922 y el padre Danielou en 1967 admitían en principio la posibilidad de un *género literario* que tenía como finalidad ilustrar un aspecto esencial de la fe, *la fe como tal no se veía*

quebrantada por una hipótesis semejante con tal que no se la vinculase a una concepción racionalista de la misma fe b) Sin embargo si existe ciertamente en el presente caso una «catequesis cristológica» en forma de relato, hemos de evitar reducir demasiado pronto a la nada *los elementos tradicionales* que pudieron recogerse para que le sirvieran como punto de partida, hay ciertos puntos de coincidencia entre los relatos de la infancia en Mateo y en Lucas c) Las conclusiones a las que lleguen los historiadores estarán condicionadas por sus disposiciones subjetivas bien sea en el orden de la fe bien desde el punto de vista cultural En la perspectiva de la fe y de la teología católicas es posible admitir toda una gama de opiniones es preciso evitar en este sentido todo sectarismo En efecto lo esencial sigue siendo el «alcance didáctico» del relato su función real en el anuncio del evangelio

CONCLUSION

Se impone una última observación *La clave de lectura adaptada a la interpretación de este relato no puede generalizarse sin más ni más a la lectura de los otros* Lo mismo ocurre por otra parte con las otras claves que permitan la lectura inteligente del relato de la tentación de Jesús y de los de la pasión

1. DIVERSIDAD DE LOS RELATOS EVANGÉLICOS

Es esta la ocasión de recordar que no existe para los relatos evangélicos una «llave maestra» capaz de abrir todas las cerraduras, es preciso tener todo un juego de llaves para adaptarse a las cuestiones particulares que plantea cada relato teniendo en cuenta las tres «dimen-

siones» o tres «miradas» del evangelio Este principio es muy sencillo en el fondo pero sus aplicaciones requieren cierta agudeza mental que los espíritus puramente «geométricos» se muestran muchas veces incapaces de asumir Las dificultades suscitadas a propósito de la *fecha de composición* de los libros evangélicos proceden también de espíritus que según la terminología de Pascal son *puros «geometras»* Así pues conviene poner en todo esto cierta agilidad mental y con ello no perderá absolutamente nada la fe

Si uno se coloca en la perspectiva de la comunicación de la «salvación de Dios» en el curso de la historia humana vera como se refiere a ella la *evocación histórica de Jesús* precisamente como «evangelio de Jesús mesías e Hijo de Dios» hasta llegar a constituir el centro

mismo de esa historia. Los relatos que permiten, sobre la base de las tradiciones que nos han legado los «testigos oculares», llevar a cabo esta evocación de una forma concreta no dejan de conservar por ello una *diversidad de formas* que esta pidiendo un análisis inteligente, sin que todos tengan que recurrir a los mismos convencionalismos de la escritura. Como ya hemos dicho anteriormente, el evangelio, tomado en su globalidad, constituye un género literario de una indole particular. Bajo este título, subyace a todos los textos que configuran los libros de Mateo, Marcos, Lucas y Juan. Pero en el interior de esos libros sus materiales constitutivos están pidiendo a su vez unas nuevas clasificaciones categoriales en géneros literarios diversificados.

Dejemos aquí de lado la clasificación de las palabras de Jesús para atender únicamente a la cuestión de los relatos que lo ponen en escena. En este punto, la aplicación de la ley de los géneros literarios está hipotecada por un peligroso equivoco. No se trata en primer lugar de clasificar los relatos en «históricos» y «no históricos», semejante división en dos categorías opuestas está desprovista de sentido y resulta extraña a la verdadera comprensión del *evangelio*. Lo que hay que observar es que los relatos tomados en su estado de aislamiento de los demás, con anterioridad a las secuencias en que los evangelistas los fueron reagrupando de una forma muchas veces diferente, fueron «puestos en forma» para cumplir con unas *funciones* muy concretas en el «anuncio de Jesucristo». Pues bien, siempre hay una relación intrínseca entre la *función* de un texto en un ambiente social determinado (en este caso, las iglesias de la época apostólica y subapostólica) y la *forma* que ese texto reviste para cumplirla. Esa relación es la que determina, en primer lugar, la variedad de «géneros literarios» en los relatos evangélicos: relatos teofánicos, como los del bautismo y la transfiguración de Jesús, relatos de milagros, subdivididos a su vez en varias categorías, relatos de vocación, como los del anuncio del nacimiento de Jesús a María y a José, pero también los de vocación de los apóstoles, relatos destinados a poner de relieve algunas

palabras de Jesús, relatos de banquetes como el de la última cena, etc. Naturalmente la construcción de estos relatos recurre en mayor o menor medida a los *modelos literarios* que ofrecen esquemas prefabricados, en este caso, los modelos sacados del Antiguo Testamento tienen una gran importancia para unos narradores que se saben la biblia de memoria. Cada forma particular de relato exige ciertas claves de lectura adaptadas a su propia estructura para que su intención se perciba correctamente —nos referimos a su intención «evangelica» con las tres dimensiones que la constituyen. Bajo este aspecto, la *forma* de un relato no supone ningún prejuicio sobre su *historicidad*, se necesitan otros criterios para juzgar de ella.

2. DIVERSIDAD EN LA «HISTORICIDAD» DE LOS RELATOS

Este hecho fundamental invita a no buscar en los relatos una especie de «*vision directa*» de los hechos sucedidos como a través de un cristal transparente. Por otra parte, esta misma ley es la que se aplica a cualquier tipo de narración, procedente de cualquier cultura. En el caso presente, la *interpretación verdadera* de los «hechos» —que han pasado a ser «acontecimientos» en la historia del «mediador entre Dios y los hombres, el hombre Jesús mesías (1 Tim 2:5)— se integra al propio relato. Se toca así bajo otro aspecto la cuestión de la *historicidad* de los relatos, entendida en sentido moderno. Esta claro que la referencia a la *historia vivida* no puede mirarse como secundaria. Puede sin embargo presentarse con una *enorme diversidad que responde por una parte a las exigencias del anuncio evangelico*, y por otra a los convencionalismos culturales admitidos en los ambientes y en los tiempos en que se realizo.

Bajo este aspecto, se puede plantear en principio que es preciso *descartar dos soluciones extremas*. La primera no busca en ciertos relatos más que la traducción de la fe en imágenes, es decir de las *creencias* que habrían in-

tentado dar una representación libre de su «objeto». En este punto, los primeros promotores del estudio de las formas literarias utilizadas en los evangelios se han metido con frecuencia en un camino falso, postulando la «no historicidad» de los relatos que se referían al «Cristo de la fe» (cf. la posición de Bultmann). Y al revés, la segunda solución extrema postula una historicidad que se extiende automáticamente a todos los detalles recogidos en la construcción de cada relato, como si el objetivo de los evangelistas hubiera sido el de seleccionar únicamente los que eran «exactos» para hacer de ellos al propio tiempo un objeto de fe. En este punto, la exageración «historicista», debida en primer lugar a ciertos apologistas empeñados en la defensa de los evangelios (cf. ya Orígenes en contra de Celso, pasando luego por los apologistas del siglo XIX hasta nuestros días), pasa al margen de su objeto. Antes de probar que la Biblia «dijo la verdad», hay que preguntarse primero *qué es lo que dijo exactamente y como lo dijo*, en qué plano se sitúa la verdad del evangelio y como se ha traducido en los textos que la enseñan, en que consiste la *verdad de la historia* que evoca y cuáles son las formas con que la evoca.

En esta perspectiva, la clasificación tan primaria de los relatos evangélicos en «históricos» y «legendarios» es una invención absurda. Pero es justo preguntarse como se hizo la evocación del Jesús verdadero, comprendido a la luz de su resurrección como mesías de Israel, Señor e Hijo de Dios. En este punto concreto es donde hay que reconocer la existencia de *todo un espectro* que va desde la luz a la sombra, la existencia de un claroscuro en el que los rasgos salientes resaltan con energía, pero en el que la disposición de los detalles, más o menos esquematizados según los casos, intenta sobre todo dar mayor

relieve a lo esencial. Se dirá que se trata en estos casos de discusiones propias de especialistas. El autor de este cuaderno no está de acuerdo con esta apreciación, aun cuando efectivamente las discusiones especializadas de los «historiadores» sean de menor importancia que la acogida completa y cabal del mensaje evangélico mismo. Pero en la medida en que cualquiera de los lectores se deje guiar por la estructura interna de los textos y observe sus rasgos más salientes, se abrirá a la comprensión de Jesucristo que quisieron darle los evangelistas.

En relación con este aspecto esencial de la lectura, que interesa tanto a los fieles como a los pastores y a los teólogos, las *cuestiones críticas* sobre la «formación» de los relatos, sobre las funciones que desempeñaron al principio, sobre su historia redaccional, sobre su integración en las composiciones finales en las que ahora los encontramos, sobre los métodos más adecuados para explotar su contenido (análisis literario, retórico y semiológico, análisis sociológico y crítico del lenguaje simbólico, etc.), todas estas cuestiones mantienen también su interés, ya que todas permiten sumergirse en la vida concreta de las iglesias en las épocas apostólica y/o subapostólica. Se sabe que existen discusiones sobre todo ello. Si se llevan a cabo debidamente, *no ponen para nada en discusión el objeto mismo de la fe*. Basta con dominar las pasiones, para situar las cosas en su lugar debido, descartando las soluciones que no respeten la naturaleza del evangelio. Y de esta forma volvemos al punto de partida de este cuaderno: el único medio para resolver convenientemente estas cuestiones es plantearlas con toda exactitud. Nos encontraremos entonces capacitados para realizar un trabajo positivo que será *al mismo tiempo* exegético, teológico y pastoral.

BIBLIOGRAFIA

Ademas de las **Introducciones** a los evangelios es posible proponer algunas lecturas en diversos niveles

1 Fáciles

E Charpentier **Para leer el Nuevo Testamento**. Verbo Divino Estella 1981

Equipo de traductores de la Biblia de Jerusalem **Iniciación a la lectura del Nuevo Testamento**. DDB Bilbao 1964

E Lohse **Introduccion al Nuevo Testamento**. Cristiandad Madrid 1975

J Salguero **Problemática del Nuevo Testamento**. Studium Madrid 1970

2. Más técnicas

P Grelot **La formación del Nuevo Testamento**, en Varios **Introducción crítica al Nuevo Testamento**, II Herder Barcelona 1983 379-524 (formacion de la coleccion de «escritos apostolicos» hasta la clausura del «canon»)

X Leon-Dufour **Los evangelios y la historia de Jesús**. Barcelona 1967 ² (itinerario para remontarse de los evangelios a Jesus)

C Perrot **Jesús y la historia**. Cristiandad Madrid 1982 (como destaca la personalidad de Jesus en su presentacion evangelica sobre el trasfondo judio en que se arraiga)

A George-P Grelot (eds) **Introducción crítica al Nuevo Testamento**, o c (X Leon-Dufour **Sinópticos**, I (237-450, C Perrot **Hechos de los Apóstoles**, I 451-502 E Cothenet **Evangelio de Juan**, II 201-517)

R Latourelle **A Jesús el Cristo por los evangelios**. Historia y hermeneutica Sigueme Salamanca 1982 (exposicion de un teologo bien informado que sustituye con ventaja a las antiguas «apologeticas» defensivas)

C Palacio **Jesucristo. Historia e interpretacion**. Cristiandad Madrid 1978

W Marxsen **Introducción al Nuevo Testamento**. Una iniciacion a sus problemas Sigueme Salamanca 1983

G Bornkamm **El Nuevo Testamento y la historia del cristianismo primitivo**. Sigueme Salamanca 1978 (interesante para conocer los planteamientos de la critica post-bultmanniana entre los protestantes)

J Caba **De los evangelios al Jesús de la historia**. BAC Madrid 1970

INDICE DE LOS TEXTOS ESTUDIADOS

Mateo	2, 1-33	p. 70-71
	4, 1-11	p. 54-59
	16, 21-23	p. 56
	26-27	p. 67-68
Marcos	8, 31-33	p. 56
	14-15	p. 61-63.66
	16, 9-20	p. 41
Lucas	4, 1-13	p. 54-59
	22-23	p. 66-68
Juan	6, 14-15.30-33	p. 57
	18-19	p. 63-66

FECHA DE LOS EVANGELIOS

Mateo	p. 28-29
Marcos	p. 29 (41)
Lucas	p. 35-37
Juan	p. 26-27
Hechos	p. 30-35

LISTAS DE RECUADROS

Testimonios antiguos sobre el origen de los evangelios	p. 8
La Instrucción de la Comisión bíblica	p. 18
Un caso de tradición oral	p. 32
Homilía de la epifanía	p. 70

ILUSTRACIONES Los dibujos que ilustran este cuaderno han sido realizados por Marie-Odile Laluque.

CONTENIDO

Muchas veces, después de leer un texto del evangelio, se plantea la cuestión: «¿De verdad ocurrió esto tal como está escrito?». Actualmente flotan en el ambiente dos respuestas contrarias, fáciles, que deforman la fe:

– «Sí; los evangelios son únicamente recuerdos de la vida de Jesús; además, son la palabra misma de Dios».

– «No; son textos tardíos que exponen sobre todo las diversas creencias de los cristianos».

Entre estas dos pendientes escarpadas y peligrosas, Pierre GRELOT, profesor del Instituto Católico de París, traza un camino por la cresta de la cumbre, amplio y seguro; todos los lectores de los evangelios pueden perfectamente adentrarse en él, al lado del historiador y del teólogo.

Introducción: las cuestiones que examinar	5
I. Tres cuestiones previas	11
1. La noción de «verdad» aplicada a la historia	
2. La noción de «evangelio»	
3. La iglesia, anunciadora del evangelio.	
II. ¿Hay criterios seguros para fechar los evangelios?	21
1. La destrucción de Jerusalén en el año 70	
2. La fecha de los Hechos de los apóstoles	
III. La lengua original de los evangelios	43
1. El texto griego y su prehistoria	
2. ¿Hubo un evangelio primitivo en lengua hebrea?	
IV. Algunos principios dogmáticos	49
V. Verdad del evangelio y lectura de los evangelios	53
1. Jesús tentado por Satanás	
2. Tres lecturas del relato de la pasión	
3. El episodio de los magos	
Conclusión	71
Bibliografía sobre los evangelios	52, 74